京都大學人文科學研究所研究報告

眞諦三藏研究論集

船山徹編

京都大學人文科學研究所

序

本書は、京都大學人文科學研究所において、二〇〇五年四月より二〇一一年三月までの六年間にわたって行われた共同研究班「眞諦三藏とその時代」の成果報告書である。

本研究班が何を行い、何を目指したかについて、本研究班を始めるにあたって掲げた研究班の趣旨説明の短文は次のようであった。「本研究班は、六世紀の眞諦三藏を鍵として、彼の地理的な動きや佛教僧としての位置づけ、その時代背景、多様な宗教事情等について考察する。しばしば四大翻譯家のひとりに數えられる眞諦は、正量部という部派と密接な關係がある一方で、教理學的には說一切有部の『俱舍論』を重視し、大乘佛教徒としては唯識思想を宣揚するという複合的な立場に立つ。研究班では特に翻譯作成時に作成された眞諦自身の注釋に注目し、佚文を回收し讀解することを通じて、眞諦の活動にインド佛教と中國佛教の雙方から新たな理解を試みる」。

以上について、さらに若干の說明を補足しておこう。眞諦が他の漢譯者とははっきりと異なる一つのポイントがある。それは他の漢譯者が漢譯作業のみに從事したのに對して、眞諦がしばしば自ら注釋文獻を作成したことである。つまり眞諦には眞諦譯と眞諦撰とが存在した。本研究班では、關心の焦點を絞るため、既にある程度よく知られている眞諦譯ではなく、研究が進んでいない眞諦撰の文獻に特に注目し、そこから知られる特徴を照出することを目指した。ただ、かかる眞諦撰諸文獻がそのままの形で殘っていたならば事は比較的容易で單純だったであろうが、殘念なことに眞諦自身の著作は後の歷史の中で失われ、ほとんど現存を確認できない。しかし例外的に幸運なことに、眞諦說の一部は、後の時代の著作、たとえば後人による關連する內容の注釋文獻等に引用

される形で、具體的內容を部分的に窺い知ることができる。しかし、それに關するまとまった研究はこれまで殆どなされてこなかった。かかる狀況のもと、「眞諦三藏とその時代」研究班では眞諦の佚文を厖大な大藏經全體から抽出回收し、それを整理して譯注を作成する作業を每回の課題とした。その成果たる眞諦三藏佚文集成については目下出版の準備を進めているが、それに先立つ研究成果として、眞諦の意義を幾つかの研究領域から考察した論文十二篇を集めたのが本書である。

本書の末尾に付す「眞諦三藏關係主要研究一覽」から窺われる通り、近代における眞諦研究は、一九三〇年代に出版された宇井伯壽の研究を嚆矢とする。これを承けて、その後も、眞諦については唯識思想ないし唯識と密接に關係する如來藏思想を視點とした研究がなされるか、あるいは眞諦の傳記に注目する史學的研究が殆どであった。そのような研究は今も繼續して行われている。また古來、眞諦は唯識・如來藏思想との關連から、かの名高き『大乘起信論』の漢譯者としても注目されてきた。そのような中、比較的近年、二三の興味深い研究史的展開ないし變化が見られる。一つは、『大乘起信論』研究の蓄積と進展により、それを眞諦の譯と見なす立場がむしろ少數派となりつつあることである。本研究班も基本的に同じ理解に立ち、『大乘起信論』を研究班における直接的檢討項目から外すこととした。近年に見られるもう一つの大きな研究史的展開は、インド部派佛教研究との關係である。すなわち一九九〇年代より、インドの正量部說を傳えるものとして眞諦譯に注目する複數の重要な研究が、並川孝儀氏、岡野潔氏らの人々によって行われ、この研究傾向は今も續いている。これら近年の動向を踏まえ、本書は、眞諦を唯識思想を中心とする人物と認める一方で、それだけにとどまらない彼の多面的活動を歷史の中に重層的に位置づけるべく、眞諦の新たな意義を探究する試みである。

共同研究班「眞諦三藏とその時代」の活動における本書所收論文の位置を以下ごく簡潔に說明しておこう。

船山徹「眞諦の活動と著作の基本的特徵」は、眞諦說を多面的に扱うことを可能ならしめる基礎づけとしての、

ある意味で本書の總論的な考察である。眞諦説は、成立當初から、インド語に基づくインド佛教と漢語に基づく中國佛教とが複合した混淆的性格を有していたことを指摘する。
石井公成「眞諦關與文獻の用語と語法——NGSMによる比較分析」は、從來型の文獻研究の蓄積の上に、コンピュータ利用による新たな分析の可能性を開く研究である。眞諦譯の中でも『隨相論』『十八空論』『顯識論』が語法的に近似し、『佛性論』には特異な語法が見られることを示し、『佛性論』が近年の研究成果とは相反して『大乘起信論』と何らかの關連を有する可能性があるとの問題提起がなされる。また眞諦譯として傳わる文獻ではないが、從來あまり注目されなかった失譯『三彌底部論』に眞諦譯との關連が認められることを指摘する。
從來の唯識研究をさらに推し進め、インド佛教との關連から新たな提言をする研究として、本書は、大竹晉「眞諦『九識章』をめぐって」、同「眞諦譯の瞿波『大乘唯識論義疏』(散逸)をめぐって」、室寺義仁「眞諦撰『攝大乘論義疏』佚文に見る「佛子」としての大乘菩薩についての眞諦説」の三篇を收める。大竹論文二篇は、眞諦特有のアマラ識説を述べる獨立著作である『九識章』(『九識義記』とも)および天親『大乘唯識論』に對する失われたインドの一注釋を佚文と共に取り上げ、他には見られないインド唯識説を傳える眞諦の貴重な情報として信頼できる内容であることを論ずる。室寺論文は、唯識思想家として眞諦が最も重視した無著『攝大乘論』とその注釋である天親(世親)『説大乘論釋』に對する眞諦自身の注釋『攝大乘論義疏』を取り上げ、宇井説を再検討し、世親説と相違する箇所を指摘し、眞諦説における「信」と「慧」の重要性、「佛子」の意義づけ等に着目し、内容分析する。
同じくインド佛教に關して、インドの唯識學とのつながりとしてではなく、インド傳統佛教における律(ヴィナヤ)の面から論ずる論考が、生野昌範「眞諦譯『律二十二明了論』の特徴」である。正量部の保持した律(いわゆる廣律)が現存しない點で我々は研究手法上の制約を追う。生野論文は細心の注意をはらいながら、具體的

な三箇所に卽して正量部說と他部派の律の共通點と相違點を論ずる。また眞諦の戒律用語の特異性については、一部であるが、上掲船山論文にも考察がある（第三節（二）「正量部の戒律用語」參照）。

以上は主にインド佛教史における眞諦の價値を論ずる諸論であるが、他方、中國佛教における眞諦の意義についても從來の研究を補足すべき點は多い。これについて本書は、中西久味「吉藏における眞諦說引用をめぐって——その一試論」、池田將則「道基の生涯と思想——敦煌出土『雜阿毘曇心章』卷第三（S二七七＋P二七九六）「四善根義」を中心として」、齋藤智寬「法相宗の禪宗批判と眞諦三藏——敦煌文書スタイン二五四六『妙法蓮華經玄贊鈔（擬）』と『眞諦沙門行記』」、Michael Radich, "External Evidence Relating to Works Ascribed to Paramārtha, with a Focus on Traditional Chinese Catalogues" の四篇を收める。中西論文は、眞諦と格別の關係にあったと傳えられる三論宗の祖吉藏を扱い、吉藏における眞諦說引用の諸特徵を檢討し、さらに引用とは明記せずに水面下では相當依據していた可能性をも指摘する。池田論文は、道基傳と敦煌寫本の一阿毘達磨文獻に注目し、眞諦の唯識說を受容した直後の敎理學的狀況を、玄奘によるインド唯識の更なる新展開の直前頃の實態として、寫本資料から具體的に檢討する。齋藤論文は、眞諦が禪に與えた影響という未開拓の分野について禪佛教における眞諦のイメージおよび使われ方を告げる一寫本資料を分析し、本來の姿とはやや異なるであろう後代の眞諦觀を明らかにする。ラディッチ論文は、眞諦關連の經錄（經典目錄）の變遷の模樣に注目し、特に眞諦說の根幹を形成する『決定藏論』『轉識論』『顯識論』の三論書について經錄情報の問題を指摘する。このほか、上掲石井論文にも中國佛教における眞諦說の意義が論ぜられる。

眞諦說は日本でも重視された。寺院文書や目錄の類には注目すべき眞諦關連の記錄が少なくない。藤井淳「日本古文書・諸目錄に殘る眞諦關係著作の情報について」は、眞諦說の日本傳播に關する原資料を調査し、現時點で我々が知り得る書誌學的情報とその限界について批判的檢討を加える。

意外に思われるかもしれないが、眞諦説はチベット佛教にも影響を與えた。それは、唐初の圓測『解深密經疏』に引用される眞諦のアマラ識説（大竹晉「眞諦『九識章』をめぐって」參照）に基づく。加納和雄「チベット撰述文獻に傳わる眞諦の九識説――ツォンカパ著『クンシカンテル』とその周邊」は、チベットにおける眞諦説の受容と批判について、先行研究とその問題點をまとめ、さらに新たな資料とそこから知られる新知見を提供する。從來、眞諦研究は主に中國佛教研究者によってなされ、他方、チベット佛教研究者は漢譯になじみがないという現狀のもと、加納論文は、チベット佛教から眞諦説の意義を照射するという新機軸を出す。

以上、本研究班の活動全體から見た本書收錄各論文の意義を簡潔に説明したが、いずれも各論文の一面を筆者の理解した限りで紹介したにすぎず、もとより內容の正確な要約ではない。詳細は、各論文および英文摘要をご覽いただきたい。

研究班の發足當初に掲げた課題に對して本書の成果がどの程度まで應えるものであるかは、讀者の判斷を仰ぎたい。研究班の世話役として筆者は自らの非力と怠慢を痛感せざるを得ないが、本書において各論文が追求しようとした事柄には、これまで知られていた事柄を多少なりとも刷新する面があることを願ってやまない。

本書の出版に當たり、京都大學人文科學研究所の共同利用・共同研究據點の活動の一環として、平成二十三年度據點經費の助成を受けた。關係各位に對し、ここに謝意を表する。

二〇一二年三月

船山　徹

目次

序

眞諦の活動と著作の基本的特徴[1]

船山　徹

はじめに

本稿は、六世紀中頃の梁末陳初に活躍したインド人論師、眞諦（四九九～五六九）による著作活動の基本的特徴の解明を課題とする。いうまでもなく眞諦は中國佛教史における主要な漢譯者の一人であるが、彼は諸經論の翻譯作業を行ったのみならず、それら經論の注釋――それはしばしば譯本の分量を上回った――を自らの言葉で述べたと記録される。その點において、彼の活動には他の翻譯者と大きく異なるところがある。たとえば鳩摩羅什や玄奘は『金剛般若經』を漢譯したが、彼らは自身による注釋を何も作らなかった。それに對して眞諦は、眞諦譯『金剛般若經』と眞諦撰『金剛般若疏』を作成したことが、様々な文獻に記録されている。眞諦自身の諸注釋は殘念ながら殆ど散佚してしまい現存していないが、後代の注釋書の類から、ある程度までは回収可能である。

本稿で主として着目したい文獻は、眞諦の漢譯――眞諦譯――ではなく[2]、眞諦自身の著作――眞諦撰の文獻――および關連の事象である。眞諦の教理學的特徴や思想内容が重要であることは言うまでもないが、本稿では

それよりもむしろ[3]、その基盤を形成する、より一般的な事柄に注意を向けてみたい。それらにとりわけ著目したい理由は何かといえば、これまでの眞諦研究がしばしば彼の所譯經論のみを取り上げ、しかも主に瑜伽行派の教理學をめぐるものであったからにほかならない。新たな眞諦研究への一つの視座として眞諦の著作の特徴がある程度まで解明できれば、その成果は、翻って眞諦所譯文獻や彼の思想を今後更に研究するための一助となるであろう。

一　眞諦の傳記

(一) 史料

最初に、眞諦の傳記としていかなる史料があるか、眞諦の事績にはいかなる特徴があるかを見ておきたい。周知のように、眞諦の傳記と譯經については、夙に宇井伯壽が『印度哲學研究第六』に収める「眞諦三藏の研究」(一九三〇年)[4]において綿密な考察を行った[5]。その直後、蘇公望(蘇晉仁)が北京で出版された佛教系の雜誌『微妙聲』に「眞諦三藏譯述考」(一九三六〜三七年)、「眞諦三藏年譜」(一九三七〜四〇年)を連載した[6]。それらは宇井説の中國語版と言ってもよい程に宇井に多くを依據したものであった。さらに宇井と蘇公望を基に、湯用彤は名著『漢魏兩晉南北朝佛教史』(一九三八年)の第二十章の中の「眞諦之年歴」という項を草した。更に後の研究も、殆どの場合、何らかの形で宇井説に基づいている[7]。同様に本稿もまた宇井に多くを負うが、近年の研究の進展によって宇井説を補足修正すべき點も少なくない。

まず、眞諦の傳に關する基礎事項を見ておきたい。周知のように眞諦は唐の道宣『續高僧傳』巻一に立傳され

ているが、それに先行する史料として以下のものも重要である。

- 陳・慧愷「攝大乘論序」（大正三一・一一二中〜一一三中＝一五二下〜一五三中）
- 同「阿毘達磨倶舍釋論序」（大正二九・一六一上〜中）
- 同「大乘唯識論後記」（大正三一・七三下）
- 同「律二十二明了論後記」（大正二四・六七三下）
- 陳・法虔「金剛般若波羅蜜經後記」（大正八・七六六中〜下[8]）
- 未詳作者「廣義法門經跋文」（大正一・九二二上）。
- 未詳作者「勝天王般若波羅蜜經序」（聖語藏、房山石經、敦煌寫本[9]）
- 未詳作者（僧隱？）「金光明經序」（聖語藏[10]）
- 隋・彦琮「合部金光明經序」（大正一六・三五九中〜下）
- 隋・費長房『歴代三寶紀』卷九（大正四九・八七下〜八八中）、同卷十一（九八下〜九九上）
- 同卷十二・新合金光明經八卷の條（未詳作者「金光明經序」と彦琮「合部金光明經序」との同文を含む。大正四九・一〇五下〜一〇六上）
- 陳・曹毘「三藏歴傳」。また「曹毘三藏傳」「曹毘別歴」「曹毘眞諦傳」とも表記。散佚。（『歴代三寶紀』卷九〔大正四九・八八上〕、同卷十一〔九九上〕、『續高僧傳』卷一・法泰傳附曹毘傳〔大正五〇・四三〇中〕、『大唐内典錄』卷四〔大正五五・二六六上〕）。
- 陳・僧宗「行狀」。散佚。（『續高僧傳』卷一・拘那羅陀傳に「宗公別著行狀、廣行於世」と言及される〔大正五〇・四三〇中〕）

傳によれば、眞諦がはじめて中國の領土に到着したのは梁の大同十二年（五四六）、四十八歳の時であり、到來地は廣州南海郡（現在の廣東省廣州）であった。したがって彼のもたらしたインド佛教の新情報の下限はさしあたり五四六年となる。ただ更に嚴密を期すならば、彼はインドを離れてから廣州に到來する間に扶南國（現在のカンボジア一帶）[11]に滯在しているから、彼のもたらしたインド佛教に關する情報や文獻の成立下限は、實際は五四六年よりも更に以前となろう。今は假に五四〇年頃を想定しておきたい。

（二）眞諦の名前について

彼の名については、『歷代三寶紀』巻十一に「西天竺の優禪尼（ウッジャイニー *Skt.* Ujjayinī, *Pāli* Ujjenī, *Pkt.* Ujenī, etc.）[12]國の三藏法師波羅末陀、梁に眞諦と言う」（大正四九・九九上）とある。ここにパラマールタ *Skt.* Paramārtha, *Pāli* Paramattha に對應する名が確認される。このほか、慧愷「攝大乘論序」には「三藏法師有り、是れ優禪尼國の婆羅門種にして、姓は頗羅墮（Bhāradvāja/Bharadvāja）[13]、名は拘羅那他（クラナータ Kulanātha）なり。此土に翻譯すれば稱して親依と曰う」（大正三一・一一二下＝一五二下）とある。周知のように彼の名は『歷代三寶紀』巻九（大正四九・八八上）、『續高僧傳』巻一本傳（大正五〇・四二九下）および以後の文獻においては、la 音「羅」と na 音「那」とが音位轉換（metathesis）を起こして「拘那羅陀」とも表記されるがそれは正しくなく、慧愷の表記「拘羅那他」こそが正しい。「拘羅那他」の最後の文字「他」は「陀」と表記する場合もあるが、「他」の方が望ましい。また「拘」を「㰯」と書く文獻もある。音譯には「親依」のほか、「家依」とする資料もある。ただしナータ（nātha 守護者）と結びつく時にクラ（Kula 親、家）が何を意圖するかを示す資料はなく、名前の意味があまり明らかでない。またこれと眞諦という別名との關係も實はよく分かっていない。

慧愷（五一八～五六八）は智愷ともいう。眞諦の高弟の一人であり、譯場に參席した人物であるから、彼の言は最も信頼に値する。慧愷の傳としては『高僧傳』巻一・法泰傳附智愷傳がある（大正五〇・四三一中）。俗姓は曹氏である。なお、『歴代三寶紀』の眞諦三藏傳のもとになった「三藏歴傳」（上述參照）を書いた眞諦の在家の弟子に曹毘がいる。曹毘は生沒年未詳であるが、眞諦の「菩薩戒弟子」――菩薩戒（を受戒した在家）の佛弟子――であり[14]、慧愷の「叔子」と記されている（『歴代三寶紀』巻九、大正四九・八八上二七。『續高僧傳』巻一、大正五〇・四三一中二四）。曹毘と慧愷は父方の従兄弟であったことがここに分かる。

（三）インドにおける活動地および修學地

直前に確認したように、眞諦傳において彼の出身地はウッジャイニーとされる。このことは信じてよいであろう。問題は、眞諦の説がウッジャイニーで形成されたと考えてよいか、彼はインドの他のどの地域とも關係しなかったかという點であるが、これについては確證がない。本傳は、彼が扶南に至るまでに諸國を歴遊したことを述べるが、具體的地名は何も記されていない。フラウワルナーは[15]、眞諦に特有のアマラ識の概念をめぐり、それをヴァラビーの唯識教理學と結びつけて論じている。しかしこれは少し問題がある。確かにウッジャイニーはヴァラビーと地理的に近い場所にはある。しかし眞諦傳を見る限り、インドにおける彼の活動地として言及されるのはウッジャイニーだけであり、ヴァラビーへの言及はないからである。

ヴァラビー（Valabhī, Vallabhī, Valabhipura）は現在のカティアワル半島のグジャラート州ワラ Vala, Wala（バーヴナガル Bhavnagar 近郊）に比定される。後代の玄奘系の文獻によれば[16]、ヴァラビーでは『唯識三十頌』に注釋した十論師の中に數えられる安慧（スティラマティ）と徳慧（グナマティ）が活躍したとされる。とりわけ徳慧

は安慧の師と言われ、眞諦譯とされる『隨相論』（大正一六四一番、また後述第五節（一）參照）は德慧法師造とされるから、ここに眞諦との關わりを想定可能である。しかし眞諦が實際にヴァラビーを訪れて修學したのか、それとも故地ウッジャイニーにヴァラビーから同時代的唯識文獻がもたらされたかについては何ら情報がない。この意味で眞諦とヴァラビーとの關係を想定すると假定しても、關係が直接的か間接的かという點をめぐっては若干の愼重さを保っておく必要がある。

（四）所屬部派

次に眞諦の所屬部派についいては、眞諦自身がそれを明言している箇所は見當たらないが、正量部であった可能性が考えられる。このことは先行研究において既にある程度は想定されていることであるが、所屬部派は重要な論點の一つであるので、今それを確定的にするために、さしあたり以下の三つの根據を示しておきたい。

第一に、眞諦譯『律二十二明了論』（單に『明了論』とも。大正一四六一番）は、正量部の佛陀多羅多法師の作とされる（大正二四・六六五中）[17]。ここに、眞諦と正量部の關係を、律を觀點として確認することができる。『明了論』が正量部文獻であることは、跋文情報だけでなく、テキストの內的證據からも言える。すなわち『明了論』において使用される修道論の用語として、「忍・名・相・世第一法」があり、これは正量部その他の犢子部系諸派の修道論に特徵的な用語であることが既に指摘されている[18]。因みに「忍・名・相・世第一法」とは、見道に至る直前の「順決擇分」あるいは「四善根位」と呼ばれる段階であり、說一切有部の階位說における「煖・頂・忍・世第一法」に當たる。眞諦がもたらした律文獻が正量部のものであったということを最も自然に考えれば、眞諦は正量部に所屬していたと考えることができよう。ただし、何らかの偶發的理由から正量部文獻をもたらした可

能性も排除できないから、單にこれだけの理由では眞諦と正量部の關連性は十分に確實とは言えない(19)。そこで眞諦と正量部のつながりを示す更なる根據を以下に擧げておこう。

眞諦の所屬部派を正量部とすべき第二の根據は、後述するように、眞諦は、譯や著作の一部においてインドの諸部派の見解を紹介する際に、しばしば正量部に言及するということがある。これもまた、眞諦と正量部の密接な關係を裏打ちするものといえよう。とりわけ、アラニヤをめぐる諸部派の說を紹介する眞諦の發言を後に紹介するが（第四節（一）參照）、そこにおいて眞諦自身の說が說一切有部や上座部の說ではなく、正量部の說を基にしていることは特に注目すべきである。これは眞諦說が正量部說の延長上にあることを示すからである。

第三に、正量部に特有の說や術語に基づく文獻はほかにもある。たとえば右に見た「忍・名・相・世第一法」は、眞諦譯『顯識論』（大正一六一八番）のうちに、否定すべき他者の說としてではなく、本論作者の自說として現れる（大正三一・八七九中）。『顯識論』が純粹な翻譯ではなく、眞諦による注釋的要素を有する文獻であって、インド語ではなく漢語に依存した文章を含むことは後述する（第二節（二）、第五節（二）參照）。これを眞諦による一種の講義錄と見るならば、ここにも眞諦と正量部の密接な關係を認めることになる。さらに、同じ說は婆藪跋摩造・眞諦譯『四諦論』卷四にも同定可能である。同論には、四念處・四正勤・四如意足・五根・五力・八聖道・七覺分から成る三十七助覺（三十七菩提分法）と修行階位を對應づける一節がある。その箇所を三十七助覺の各項目に「 」を付し、修行階位を**太字**とすることによって對應を示すならば次のようである。

「四念處」觀是初**發行位**、即解脫分。「四正勤」名**忍位**。「四如意足」是**名位**。「五根」名**相位**。「五力」名**第一法位**。此四通名決了位。「八聖道」名**見位**。「七覺分」名**修位**。盡智無生智名**究竟位**。（大正三二・三九九中）

發行位という修行の出發點を示す階位（ここでは「解脫分」とも稱される）の後、忍・名・相・世第一法が順に示され、次に見位（見道）と修位（修道）が續き、最終の究竟位に到達するというものである。注意すべきはこ

れが『四諦論』において承認すべき自説として展開されており、反論者の見解として紹介されているわけではないということである。この説は同じ對應付けを説く眞諦譯『阿毘達磨倶舍釋論』巻十八・分別聖道果人品に示される説一切有部説（大正二九・二八四上一八行「釋曰」以下）と比較するとき、特異性が更に明瞭となろう。以上により『四諦論』もまた正量部またはそれと同系の部派の見解を傳える文獻であることが言える。因みに言えば、『四諦論』は様々な固有名詞（人名、經典名、部派名）が見られる點においても極めて興味深いがその詳細な解明は今後の課題として殘されている。なお、『四諦論』には通常の翻譯文獻の常識から外れる要素が見られる點も注目される（後述第四節（五）も參照[20]）。

以上の三點より、眞諦と正量部の結びつきは偶然ではなく、眞諦説の根幹と關わることが判明する。これを最も自然に明解に説明する方法は、眞諦は正量部に所屬していたと考えることであろう。

なお一般に、漢譯語「正量部」に對應する梵語にはサンマティーヤ Sā̆ṃmatīya とサンミティーヤ Sā̆ṃmitīya の二者があるが、眞諦と關連する部派名は後者である。このことは、眞諦譯『部執異論』において當該部派が「正量弟子部」（大正四九・二〇中一三行）と意譯され、「三眉底與部」（二二下一四行）と音譯されていることから確定できる。「眉」は mi 音を示し、ma 音ではないからである。

以上は小乗部派の一である正量部と眞諦のつながりである。つまり眞諦は、正量部の律を受戒して比丘となり、そして日々の實生活は正量部の規定に基づいて生活したと推測される。ただし、眞諦とつながるのは正量部だけではない。思想的立場に目を轉ずるならば、小乗の別な部派である説一切有部や、大乗の瑜伽行派（瑜伽行唯識派）とのつながりが重要となる。周知のように、彼がその生涯を通じて説一切有部の『倶舍論』（大正一五五九番 *Abhidharmakośa[-bhāṣya]*）と瑜伽行派の無著造『攝大乗論』三巻（大正一五九三番 *Mahāyānasaṃgraha*）およびその天親釋『攝大乗論釋』十五巻（大正一五九五番）の翻譯・解説に精力を傾けたことは、やはり重視しない

わけにはいかない。ここに眞諦とヴァスバンドゥ（Vasubandhu）の密接な關係が知られる。

更に言えば、眞諦により年代的に近接する論師としては、ディグナーガ（Dignāga/Diṅnāga 陳那、四八〇～五四〇頃）を擧げることも可能である。ディグナーガの眞諦譯としては、『無相思塵論』一巻（大正一六一九番、*Ālambanaparīkṣā*）、『解捲論』一巻（『解拳論』とも表記。大正一六二〇番。**Hastavāla-prakaraṇa*）がある。[21] ただし、眞諦がディグナーガの晩年に至るまでの全著作を知っていたわけではない可能性もある。[22]

ディグナーガの思想的立場は、現代の研究者の用語を用いるならば「經量瑜伽行總合學派」であるが、彼もまた『倶舍論』の本文を抜粋した綱要書 **Abhidharmakośavṛtti Marmapradīpa-nāma*（『要點の燈と名づけるアビダルマ倶舍論釋』、チベット語譯として現存。北京五五九六番）を編纂していることから、『倶舍論』を重視したことが知られる。しかしその一方で、説一切有部ではなく犢子部の師のもとで受戒して僧となったとする傳承[23]があることは、眞諦の立場を考える際にも參考となる。つまり、五～六世紀頃のインドにおいて、説一切有部の教理學と大乘の瑜伽行唯識説を採用しながらも、出身ないし所屬部派は有部以外であった論師が相當數存在した可能性を我々は想定すべきであろう。一般に正量部は犢子部系の四部派の一と分類されるから、ディグナーガと犢子部の關係を認めてよいならば、『倶舍論』や唯識思想とのつながりという點において、ディグナーガと眞諦には共通性があると言えるのである。

なお眞諦の教説には部派情報として注目すべき事柄が他にもある。これについては第三節で検討を加える。

（五）眞諦の行脚と始興郡

既に見たように、眞諦は梁の大同二年（五四六）、四十八歳の時に初めて廣州に到着した。その後、彼は建康

に入ったが、折しも侯景の亂に遭遇したため、やむなく建康を離れ、南朝各地を轉々と移動しながら、その都度、支援者（檀越）の動向と連動しつつ、瑜伽行派の典籍を中心に、譯經を斷續的ではあるが意欲的に遂行した。

眞諦の訪れた土地は『續高僧傳』の本傳や關連の各種經序ならびに『歷代三寶紀』の眞諦譯經リスト――ただし地名には同定不明のものや疑問の餘地のあるものもある――などから知られる。いま『續高僧傳』巻一の本傳に見える地名をその表記のままに列擧するならば次のようである。西天竺國優禪尼國、扶南、楞伽修國、都（建康、建業、金陵、楊都。現在の南京）、富春（富春縣。現在の浙江省富陽）、豫章（豫章郡。現在の江西省南昌）、新吳、南康（南康郡。現在の江西省贛州）、始興（始興郡。現在の廣東省韶關の東北）、臨川郡（現在の江西省撫州の臨川）、晉安郡（現在の福建省福州）、梁安郡（現在の福建省南安の豐州）[24]、廣州ないし南海郡（さらにまた嶺南、南越）。以上のうち、彼の最も重要な活動據點は廣州であった[25]。そして廣州と建康をつなぐ內陸ルートである廣州――始興――大庾嶺――南康――豫章――江州――建康を往き來した。廣州から北上して始興郡を經て更に北上するこの道は一般人にも用いられたが、廣州にいる要人を建康に招聘する時などにも用いられたと推定され、僧傳においては『高僧傳』巻三・求那跋摩傳に言及がある[26]。また『高僧傳』巻一・曇摩耶舍傳に付傳される竺法度は南康で生まれた人物であり、法度の活動は、廣州から南康に至る移動が背景となっている[27]。後に唐の鑑眞も一度このルートを通っている[28]。

以下に、眞諦傳の直接的關連を一時離れて、眞諦の地理的な移動經路を檢討する上でもっとも重要な大庾嶺を南北に越えるルートに觸れておきたい。

眞諦らが廣州から北上し、緩やかに標高の高まる地域を通り、始興から大庾嶺越えのためにとった經路は、恐らくは現在「梅關古道」と呼ばれている所か、その近邊であろう。梅關古道は、唐の開元年間、張九齡（六七八～七四〇）がそれまで存在していた舊道を擴張整備したことにより人物往來と物資移動が急激に增加したとされる。

大庾嶺の標高（海拔一千メートル程）と比較すると、梅關古道は、高さはあまりなく、海拔四百メートルほどにすぎない。これは人が歩いて支障なく山越えすることが十分可能な高さである。そして梅關古道より南方は、廣州に至るまで、現在の河川名で言えば珠江水系でつながっている。一方、梅關古道を越えて北上し、更に東北に進むと、南康に至る。そしてこの邊りからは贛江によって豫章郡に至り、さらにそこからは廬山を經て江州（現在の江西省九江）に至り、そこから長江を下って建康に至ることができる。要するに、廣州と建康をむすぶ內陸ルートは、大庾嶺を境に、南は珠江水系、北は長江に注ぐ支流河川の水系として、ほとんど舟で移動することも可能な場所である。鑑眞の傳からも水系を利用したと思われる移動の様子が知られる[29]。眞諦關連の資料には彼が舟を用いたことを示す積極的證據は見出せないが、眞諦および彼の一行もまた、すべての內陸ルートを歩いたのではなく、しばしば水運を利用したと考えてよいのではあるまいか。

(六) 眞諦傳の一齣——眞諦と自殺

眞諦傳のうち、僧傳に記載されるのが稀な事柄に自殺がある。キリスト教と異なり、佛教の場合は自殺に對する態度に振幅があるが、インド佛教が自殺を完全に禁止していないのは事實である。實際、自殺を行った阿羅漢のことなどが經典に記される場合もある。ただ、漢語で書かれた僧傳の場合、僧傳は多く聖者傳としての性格を有することとも關わり、高僧の自殺のこと——もちろん所謂「捨身」[30]は例外であるが——をあからさまに記録することは珍しい。この意味において眞諦傳における以下の記述は注目に値する。

至光大二年六月、諦厭世浮雜、情弊形骸、未若佩理資神、早生勝壤、遂入南海北山、將捐身命。時智愷正講『俱舍』、聞告馳往。道俗奔赴、相繼山川。刺史又遣使人、伺衞防遏、躬自稽顙、致留三日、方紆本情、因爾

迎還、止于王園寺。（大正五〇・四三〇上～中）

光大二年（五六八）六月、眞諦は世俗のごたごたを嫌い、氣持ちが肉體の故に疲弊するより、理のままに精神を補佐して早く優れた所に生まれ變わる方がましであると思い、かくして南海の北山に入り、命を捨てようとした。ちょうどその時、智愷はまさに（師の譯した）『倶舍論』を講じていたところであり、知らせを聞いて馳せ參じた。出家も在家も走り赴き、山河に人が連なった。刺史（廣州刺史歐陽紇）は更に使者を派遣して、様子を窺いまもり（自殺を）防ぎ止め、自ら額を地に付けて禮拜して三日間引きとどめたところ、（眞諦は）ようやく元の氣持ちを曲げ、街に迎えられて戻り、王園寺に滞在した。

以上のうち、眞諦が『倶舍論』を講じた時期については、『續高僧傳』巻一・法泰傳付智愷傳に對應記事がある。それによれば智愷（慧愷）は智慧寺にて光大元年から『倶舍論』の講義を始め、二年八月二十日に病になり、同年五十一歳で逝去した（大正五〇・四三二中）。それ故、眞諦が自殺を圖ったのは光大二年六月から八月二十日の間と推定される。王園寺が廣州にあったことは『歴代三寶紀』巻九（大正四九・八八中七～八行）より知られる。

ただ、ここに記述される自殺の動機をどのように解釋すべきかは恐らく見解が分かれるであろう。現代でいうところの鬱病による自殺が六朝時代の文獻には明確に記されていない以上、眞諦は精神的に健常な狀態で自殺を企圖したのか、極度の神經衰弱ないし鬱病のような狀態を事件の背後に想定すべきかを特定することはできない。また眞諦が修行僧として自殺を肯定したかどうかも不明である。本傳には眞諦が一度ならず中國を離れてインドに戻ろうとしたことが記されている（大正五〇・四三〇上三～六行、一二～一八行）。同じことは直弟子の慧愷が記した「阿毘達磨倶舍釋論序」（大正二九・一六一中一～五行）と「攝大乘論序」（大正三一・一一二下一七～一八行）にも記されている。侯景の亂の後、中國内陸の各地を轉々とせざるを得なかった眞諦にとって、中國は安樂の地とはなり得ず、常に歸郷の念を抱き續けたとしても、何ら不思議ではない。

さらに言えば、僧傳は一種の聖者傳であるから、そこに立傳される人物はみな「悟った」人であると我々は思いがちであるが、實はそうではない。ごく一部の例外を除けば、僧侶といえども悩みをもった生身の人間であった。佛教の修行論に基づいて悟りを規定するならば、大乘の場合、何らかの眞理を體得して聖者となるのは初地以上であり、初地に至らない者は凡夫に分類される。一般に僧傳において、初地あるいはそれ以上の階位に上ったとされる修行者の數はきわめて限られるのである。[31] 眞諦傳においても彼がいわゆる聖者であったかどうかの明確な記録はない。但し、先の自殺未遂の約半年後のこととして彼の逝去を告げる次の一節は注目すべきであろう。

以太建元年遘疾、少時遺訣嚴正勗示因果、書傳累紙、其文付弟子智休。至正月十一日午時遷化。時年七十有一。明日於潮亭焚身起塔。十三日、僧宗法准等、各齎經論、還返匡山。（大正五〇・四三〇中）

太建元年（五六九）、（眞諦は）病氣になり、少しして遺言をしたためた。それは嚴粛に因果の理を説き示したものであり、書き記したものは何紙にも及んだ。（眞諦は）それを弟子の智休に預けた。正月の十一日正午に遷化した。享年七十一歳。翌日、潮亭にて身を焼き塔を建てた。十三日に、僧宗・法准らはそれぞれ經論を攜えて匡山（廬山）に戻った。

六朝時代、火葬は一般的でなく、聖者など特別な者の死の場合にのみ行われた。右の一節で火葬と起塔を記すのは、弟子たちが師を聖者と見なした證かもしれない。因みにここで建立された塔はわずか一日で成ったものであるから簡略な塔だったのであろう。なおその翌日には弟子たちが廣州を去っているのは異例の早さと言えよう。

二　眞諦の著作

（一）『開元釋教錄』より

眞諦の「譯」にいかなるものがあるかは比較的よく知られているので割愛する。[32] すでに述べたように、本稿でとくに注目したいのは眞諦譯ではなく、眞諦の撰すなわち眞諦自身の著作ないし口述筆記録とも言うべき諸文獻である。つまり眞諦の自說である。そうしたジャンルに入るものを明確化するものとして經典目錄がある。『開元釋教錄』卷七は、眞諦の譯經論を擧げた後、次のようにいう。

又長房內典等錄、復有正論釋義等一十三部一百八卷、今以竝是經論義疏、眞諦所撰、非梵本翻、故刪不錄。（大正五五・五四六下）

また『長房（錄）』『內典（錄）』などの經錄には、更に「正論釋義」等の十三部一百八卷が記錄されているが、それらの經論の義疏はいずれも眞諦の所撰であって、梵本からの翻譯ではないから、今それらを（眞諦の翻譯リストから）削除し、採錄しない。

ここに「「正論釋義」等の十三部一百八卷」というのは、『歷代三寶紀』卷九（大正四九・八八上）と『大唐內典錄』（大正五五・二七三下）の對應箇所を特に排列順序と十三部という部數ならびに卷數に留意しながら檢討するとき、次の十三著作を指すと考えられる。[33]

1 『正論釋義』五卷
2 『佛性義』三卷
3 『禪定義』一卷

4『倶舎論疏』六十巻（但し、慧愷の倶舎釋論序によれば五十三巻[34]）
5『金剛般若疏』十一巻（疏十巻、經一巻）
6『十八部論疏』十巻
7『解節經疏』四巻
8『無上依經疏』四巻
9『如實論疏』三巻
10『四諦論疏』三巻
11『破我論疏』一巻
12『隨相論中十六諦疏』一巻（大正一六四一番『隨相論』として現存）
13『衆經通序』二巻

以上のほとんどは現存しないのであるが、その幾つかについて簡單に補足說明しておくと以下の通りである。まず4『倶舎論疏』について、普光『倶舎論記』等に引く眞諦說の多くの斷片は本疏の引用と推定される。同様に、5『金剛般若疏』、6『十八部論疏』、7『解節經疏』も現存しないが、これらは隋唐の論師たちによって斷片的に引用されることから、その存在および具體的內容の一部を知ることができる。

6『十八部論疏』は『部執疏』『部執記』『部執論記』等とも稱される。『部執疏』の名で引用される場合が多い。これについては夙にドゥミエヴィルが考察しているが[35]、研究班「眞諦三藏とその時代」においては、新たに遙かに多くの佚文を同定することに成功した。とりわけ善珠『唯識義燈增明記』の中に大量の佚文を同定可能であることが、研究班の作業過程において、班員の大竹晉によって確認されたことを明記しておく。

7『解節經疏』は『解說記』等ともいい、唐・圓測『解深密經疏』に多くの引用がある。そしてそれを基にし

た佚文集として歐陽漸『解節經眞諦義』(支那内學院、一九三四年)が夙に存在するが、個々の佚文の同定と版本の選定において今や再検討の餘地があり、同書を無批判にそのまま用いることはできない。

9『如實論疏』については一部佚文を回收可能である。

12『隨相論中十六諦疏』は、現存の大藏經中に『隨相論』として殘るものと同一の可能性が先行研究によって指摘されている。[36]

13『衆經通序』二卷については詳細が何も分からないが、題名から想像すると、諸經の冒頭に「如是我聞」以下の定型句に關するものであった可能性がある。というのは、別の論文において指摘したように、中國佛教において「通序」という語は「如是我聞」云々の定型句を指し、その用例は南齊・僧宗に遡ることができ、梁の三大法師の一人である法雲にも用いられる。[37]『衆經通序』という題名がその表現において、こうした南朝佛教解釋學の傳統を承けたものであった可能性は想定してよいであろう。さらに言えば、本文獻は後に言及する『七事記』と內容的に重なる可能性がある(後述29參照)。

(二) その他

更に、『開元釋教錄』において眞諦の著作と斷定された上記十三部以外にも、眞諦作の可能性のあるものが存在する。以下にそれらを掲げ、簡單な解說を施す。

・『歷代三寶紀』卷九と卷十一の眞諦譯經一覽に記載されるが、譯ではなく、彼の著作と考えられるもの

14『翻外國語』七卷——本文獻は、『歷代三寶紀』卷九において、上記『衆經通序』の直後に眞諦錄の最後の文

獻として「『翻外國語』七卷〈一名雜事、一名俱舍論因緣事〉」と記錄される（大正四九・八八上）。內容實態は全く不明であるが、題名からして翻譯文獻ではなく、眞諦の著作である可能性が大きい。

15『金光明疏』十三卷――眞諦は『金光明經』七卷の翻譯のほか、注釋十三卷を作った。『歷代三寶紀』卷十一（大正四九・九九上）。『金光明記』等ともいう。佚文が複數文獻より回收可能である。(38)

16『仁王般若疏』六卷――『歷代三寶紀』卷十一（大正四九・九九上）。吉藏・智顗・圓測らの著作より、眞諦撰『仁王般若疏』の佚文を回收可能である。子細に檢討してみると、眞諦の疏は、鳩摩羅什譯として傳えられるところの『仁王般若經』の表現を經文として、それに眞諦が解說を施したものであることが窺い知られる。このことは、インド人の眞諦が（恐らくは漢人僧に請われるままに）中國成立の疑經にも解說を加えたことを示しており、甚だ興味深い。これについてはいろいろな視點が絡むため、改めて後述したい（第四節（六）參照）。

17『中論疏』二卷――『歷代三寶紀』卷十一所揭の眞諦譯經一覽に「中論疏二卷」がある（大正四九・九九上）。注釋文獻の漢譯には「釋」を用いるのが通例であり、「疏」を用いることはない。一方、眞諦自身の著作には『金剛般若疏』『中邊疏』『攝大乘論義疏』など「疏」を用いる例があるから、「中論疏二卷」もまた、內容は不明ながらも、譯でなかった可能性を想定することができ、その佚文と思われるものも僅かに回收可能である。(39)

18『九識論義記』二卷または『九識章』三卷――『歷代三寶紀』卷十一（大正四九・九九上）。本文獻は、眞諦が、瑜伽行唯識派の通常の八識說とは異なる九識說を提唱していたことを示す文獻であるが、殘念ながら一部の斷片が殘存するに過ぎない。近年、眞諦が九識說を立てたとする理解に對する疑念も出されてきたが、(40)本文獻の實在性を完全に否定するまでには至っていないと思われる。(41)

19『轉法輪義記』一卷――『歷代三寶紀』卷十一（大正四九・九九上）。實態不明。

•『歴代三寶紀』には言及されないが、序や後記より眞諦の著作と判斷し得るもの

20『明了論疏』五卷。別名『律二十二明了論疏』五卷――本疏は、『律二十二明了論』の跋文（大正二四・六七三下）において、陳の光大二年（五六八）に論の本文一卷を翻譯したのと同時に「解釋を註記して五卷を得」たと記されるものに當たる。關連記事は『續高僧傳』卷一・法泰傳にも見られる（大正五〇・四三一上一七～一九行）。跋文によれば、このとき譯場にて「筆受」を擔當したのは建康の阿育王寺出身の慧愷と言われているから、慧愷は本疏の成立に直接關わったと考えてよかろう。なお、國譯一切經律部十一に收める『律二十二明了論』の解題（一九三一年）で西本龍山が指摘する通り、定賓『四分律疏飾宗義記』を始めとする唐代律宗文獻等からかなりの分量の本疏の佚文を回收可能である。

21『攝大乘論義疏』八卷――慧愷「攝大乘論序」より知られる。『攝論記』『梁論記』等ともいう。佚文は宇井伯壽によって集められているが、實際にはそれより遙かに多くの佚文を回收することができる。[42] なお本義疏の成立事情については後述第六節に再び取り上げて檢討したい。

22『大乘唯識論注記』二卷――『唯識二十論』(*Viṃśikā, Viṃśatikā*)[43] の眞諦譯である『大乘唯識論』一卷への注釋。同論卷末に慧愷の後記が付せられ、そこに詳しい內容が記されている（後述第六節參照）。それによれば、本文獻は二卷であり、その制作地は廣州の制旨寺である。ただし眞諦の注記の具體的內容は不明である。なお、これと關連する經錄情報として、『歴代三寶紀』卷九に「唯識論文義合一卷〈第二出。與元魏般若流支譯者小異。在臨川郡翻〉」（大正四九・八八上）とあるのが注意される。具體的內容は不明だが、假に『大乘唯識論注記』と同じ文獻への言及とすると、卷數と成立地に相違が生じる。しかし更なる情報がないため、最終的結論を下し難い。

•大藏經中に眞諦譯として入藏されるが、譯とみるよりも眞諦の著作と考えるほうが自然であるもの

23『婆藪槃豆傳』一巻——大正二〇四九番として現存。『婆藪槃豆法師傳』とも。より古い文獻における表記では「法師」を缺き、『婆藪槃豆傳』と稱する。傳統的に眞諦の譯とされるが、內容を檢討すると、純然たる翻譯文獻の性格から逸脫する要素が散見される。[44] これについては後述第五節（二）で取り上げる。

24『顯識論』一巻——大正一六一八番として現存。宇井伯壽の硏究がある。[45] これも眞諦の譯と傳えられ今日に至るが、純粹な譯とみることには內容と構成の點から疑問が殘る。本論は『攝大乘論』の解說書としての性格を有する。あるいは眞諦が『攝大乘論』を講じた一連の筆記錄が存在したことを假定してよいならば、その一部であった可能性も大きい。この文獻については後述第五節（二）の檢討も參照されたい。

25『十八空論』一巻——大正一六一六番として現存。これについては宇井伯壽、高崎直道、マイケル・ラディッチの硏究がある。[46]

26『三無性論』一巻——大正一六一七番として現存。これについても宇井、高崎、ラディッチの硏究がある。[47] なお、以上の24『顯識論』、25『十八空論』、26『三無性論』の三論はいずれも「無相論」の一部であると言われ、關連の傳承について勝又俊教の硏究がある。[48]

27『涅槃經本無今有偈論』一巻——大正一五二八番として現存。これについては高崎直道の分析がある。[49] なお高崎論文は經錄情報との關係に何も觸れないが、『歷代三寶紀』巻十一の眞諦譯經リストに「本有今無論一巻」が擧げられており（大正四九・九九上）、それは現存の『涅槃經本無今有偈論』に相當すると考えることができる。このことは宇井「眞諦三藏傳の硏究」（七五～七六頁）に考證されている。

28『佛性論』四巻の一部——既に指摘されているように、[50]『佛性論』（大正一六一〇番）は『寶性論』と密接な關係にあり、『佛性論』の一部は『寶性論』とほぼ同內容の場合がある一方で、大きく異なる部分もある。とりわけ『佛性論』にしばしば用いられる「釋曰」あるいは「記曰」で始まる一節は、坂本幸男によれば、眞諦自身

の注記と考えることができるという。[51] なおこの考え方を敷衍することが許されるならば、他の眞諦譯本中――たとえば『轉識論』や『顯識論』においても「釋曰」「記曰」は確認されるから、同様の手法によって、更に眞諦の直說を回収できる可能性が殘されている。但しこの作業を實際に行うのは豫想以上に困難である。「釋曰」「記曰」の存在によってその開始點は誰にでも簡單に分かるが、それがどこで終わるかについて十分に確定することは、時に非常に難しい。また「釋曰」「記曰」以外の箇所にも中國的要素が認められる場合もあり、『佛性論』中に眞諦說が含まれていると假定しても、その畫定に困難が伴うことは、高崎直道が指摘する通りである。[52]

- 『歷代三寶紀』には記錄されていないが、佚文を回収可能なもの

29『七事記』――七事記という名の文獻が各種經錄中の眞諦錄に言及されることはないが、圓測その他の論師によって引用される場合がある。七事とは佛經冒頭の定型語句であるところの如是・我・聞・一時・佛世尊・住處・大比丘の七項目を指し、それらに關して詳細な解說を施したものが『七事記』であった。[53] 引用內容から察すると、5『金剛般若疏』との密接な關係が考えられる。そのことを示す根據は複數ある。第一に、圓測『解深密經疏』には他の文獻で「七事記」とする內容を「眞諦般若記」という名で引用する箇所がある(續藏一・三四・四・三〇〇表下)。第二に、唐の定賓『四分律疏飾宗義記』は同じ箇所を「眞諦三藏『金剛般若記』」として引用する(續一・六六・三・二九〇裏下)。また第三に、法虔「金剛般若經後記」には眞諦が「婆藪の論釋」に依據して『金剛經』を解說したと述べる一節があるが(大正八・七六六下六行)、同じく婆藪への言及が『七事記』の內容を引用する吉藏『金剛般若經疏』にも「眞諦三藏は婆藪の釋を述べて云わく」と言われる。これも『七事記』が『金剛般若疏』の一部であったことを傍證するであろう。これら三點よりすれば、『七事記』は『金剛般若疏』の冒頭の單なる別稱であったとも考えられる。しかし同時にまた、「七事記」なる名で様々に引用される事實か

ら推測すると、本來は『金剛般若疏』の冒頭部分が後に獨立し、經典の冒頭を廣く一般に解説する別個の文獻となった可能性も考えておくべきである。[54] とりわけ『七事記』と内容的に重なると想像される13『衆經通序』二巻が經典目錄に記録されることは、『七事記』と『衆經通序』が同じであった可能性をも想像せしめる。

30『中邊疏』三巻――『中邊論記』と言われる場合もある。僅かであるが佚文を回收できる。なお本疏について『歴代三寶紀』に記載はないが、『大唐内典錄』巻五の夾注（割注）に「疏三巻」への言及がある（大正五五・二七三中）。また本論である眞諦譯『中邊分別論』の高麗版の夾注（大正三一・四五一下）に「疏本」における頌の句作りに關する言及が見られることは、宇井「眞諦三藏傳の研究」に指摘されている通りである。

31『大空論疏（擬題）』――『歴代三寶紀』巻九に眞諦の譯した文獻として「大空論三巻」が擧げられている（大正四九・八八上）。研究班における大竹晉の調査によれば、この文獻の作者は無著であり、眞諦の疏と思われる佚文を回收することが可能である。

32『涅槃義記（擬題）』――同様に研究班における大竹晉の調査によれば、『大般涅槃經』のいわゆる「十四音」の説に對する眞諦説の斷片を後代の文獻から回收することができる。そのことから眞諦が『涅槃經』に對する何らかの解説を行った可能性が想定される。ただしそれがどれ程の分量を有するものであったかは不明である。なお『歴代三寶紀』巻九に眞諦の譯した文獻として「大般涅槃經論一巻」が擧げられており（大正四九・八八上、また「大涅槃經論一巻」とも）、それが同じ文獻である可能性も考えてよいであろう。

（三）眞諦著作一覧

以上に列擧した諸文獻を三藏の別等にあわせて一覧表としてまとめるならば以下の如くである。「*」は、眞

諦撰と断定可能であることが未だ完全には論證されていないことを示す。**太字**は、佚文が回收可能な文献であることを示す。なお眞諦の諸著作の佚文については、本册とは別に、後に刊行豫定の研究班報告書『眞諦三藏佚文集成』（假題）を目下準備中である。

一、經に對する注釋
大乘　般若經系
『**金剛般若疏**』、『**仁王般若疏**』
大乘　如來藏・瑜伽行派系
『**解節經疏**』、『無上依經疏』、『**金光明疏**』、『**涅槃義記**（擬題）』
小乘——なし

二、律に對する注釋
『**明了論疏**』

三、論に對する注釋
小乘　アビダルマ系
『**倶舍論疏**』、『隨相論中十六諦疏（現存）』、『破我論疏』
大乘　瑜伽行派系
『**攝大乘論義疏**』、『**中邊疏**』、『大乘唯識論注記』、『*大空論疏（擬題）』
大乘　中觀派系
『**中論疏**』

その他（實態不明を含む）
『**部執疏**』（『十八部論疏』）、『四諦論疏』、『如實論疏』

四、獨立作品
大乘　如來藏・瑜伽行派系
『佛性義』、『**九識論義記**（**九識章**）』、『*顯識論（現存）』、『*婆藪槃豆法師傳（現存）』、『涅槃經本無今有偈論（現存）』、『*佛性論（現存）』中の一部
その他（實態不明を含む）
『十八空論（現存）』、『三無性論（現存）』、『**七事記**』、『衆經通序』、『正論釋義』、『翻外國語』、『禪定義』、『轉法輪義記』

（四）眞諦著作の佚文を含む文獻

これら眞諦の失われた諸著作の斷片を引用する文獻は多いが、その代表的なものを大凡の年代順に列記するならば次の如くである。

- 慧均『大乘四論玄義記』（百濟で成立か。六世紀末頃[55]）
- 吉藏（五四九〜六二三）『仁王般若經疏』『金剛般若經疏』『法華義疏』『勝鬘寶窟』
- 智顗（五三八〜五九七）說・灌頂（五六一〜六三二）記『仁王護國般若經疏』『妙法蓮華經玄義』
- 未詳作者『金剛經疏』（大正二七三八番、敦煌寫本、初唐頃か）

・道宣（五九六～六六七）『四分律行事鈔』『四分律羯磨疏』
・道世（?～六八三）『毘尼討要』
・圓測（六一三～六九六、新羅出身、唐の長安で活躍）『解深密經疏』『仁王經疏』『無量義經疏』[56]
・元曉（六一七～六八六）『彌勒上生經宗要』（新羅で活動）
・基（窺基、大乘基、六三二～六八二）『阿彌陀經疏』『大乘法苑義林章』
・遁倫（道倫）『瑜伽論記』（大周長安五年〔七〇五〕頃）
・定賓『四分律疏飾宗義記』（八世紀初頭）
・大覺『四分律鈔批』（七一二年）
・慧苑『續華嚴略疏刊定記』（法藏〔六四三～七一二〕より以後、澄觀〔七三八～八三九〕より以前）
・道氤『御注金剛般若波羅蜜經宣演』（敦煌寫本、天寶年間〔七四二～七五六〕頃か）[57]
・良賁『仁王護國般若波羅蜜多經疏』（七六六年）
・法崇『佛頂尊勝陀羅尼經教跡義記』（七七六年）
・善珠（七二三～七九七、日本、奈良時代）『唯識義燈增明記』
・道邃『摩訶止觀論弘決纂義』（大曆年間〔七六六～七七九〕～貞元年間〔七八五～八〇五〕頃）[58]
・澄觀（七三八～八三九）『華嚴經隨疏演義鈔』
・澄禪『三論玄義檢幽集』（一二八〇、日本、鎌倉時代――唐・大覺『四分律鈔批』からの引用の中に『部執論疏』の斷片が引かれるが、現存する『四分律鈔批』には對應する文章が存在しない點が注意される。

次に眞諦の著作の佚文を集めるということに關する方法論的問題を考えておきたい。

右に掲げた諸文獻の中に、本來は同一であるはずの眞諦説が若干異なる句作りで引用されるケースは珍しくない。その場合、もし假に最も古い引用が最も信頼できると理解してよいならば、どれが一番古い引用かを決定すれば事は足りるから、佚文の同定や校訂作業に困難が伴うことはないであろう。しかし現實はそれほど單純ではない。

例えば年代的に最も早期の引用は、吉藏の注疏に見られる。しかし吉藏の場合、概して言えば、引用はいつも必ず原文に忠實というわけではない。別稿において指摘したように[59]、吉藏の場合、先行する文獻からの引用という形をとりながらも實際には單に要約にすぎない場合や、記憶に頼って引用しているためか、途中に字句の省略がある場合もある。さらにややこしいのは、逆に、引用という形をとらずに吉藏自身が自分の言葉で述べる文の中に、眞諦説がほぼ逐語的に用いられる場合すら認められることである。そのような事例は、吉藏の當該文章と、他の著者が「眞諦云わく」と明言して引用する事例とを比較することによって確定可能である。

また、自らの文章の中に眞諦説を用いるという點で吉藏と共通の性格は、唐の道宣『四分律行事鈔』についても指摘することができる（このことは研究班における佚文譯注作成作業の中で判明した）。

問題はほかにあるが、ともかく例えば右に擧げたような問題を意識しながら厖大な數の文獻に散在する眞諦の著作の佚文を集め、同一內容のものについて複數の文獻からの引用斷片を比較檢討するとき、我々は「眞諦云わく」という形で引用されるパッセージについて、それをそのまま眞諦説に忠實な內容と考えても特に問題のないもの（これを「佚文」と呼んでおく）、佚文と見ることはできるが字句に多少の相違が見られる引用（「異文」）、眞諦の元の文章では長い説明であったものを端折って手短に要約したにすぎないものと考えられるもの（「大意」）。要約であることが引用と共に明記される場合もある）、またさらには、大意ですらなく、引用者が自らの議論の流れの中で眞諦説に僅かに關説しているにすぎないもの（「關連説明」）等に區別しておくのが有意義であるよう

に筆者には思われる。

さらにまた、引用の正確性という點で留意すべき點としては、その引用が引用者にとっても正しいと認められる肯定的な意味合いでの引用であるのか、それとも誤った見解として引用者が否定するために取り上げる引用なのかという區別も意識しておく必要があろう。たとえば窺基など玄奘門下の學僧が眞諦説に言及する時、眞諦説は、師である玄奘の正説とは異なる、古くて誤った説として、否定的に紹介される場合が多い。その際、引用者は、自らが批判を加え易いように表現を變えたり、批判の論點と直結しない箇所を省略したり、內容を極端にデフォルメして自説との相違を際立たせたりすることが往々にしてある。勿論この傾向は眞諦に限らない。中國にせよ、インドにせよ、あるいは他の地域であれ、またどの時代であれ、およそ批判や否定のための引用には廣く一般に起こりうる現象である。このように眞諦の佚文を回收する際には、佚文が本當に眞諦が語った原文とみなせるのか、引用者が引用する際に何らかの歪曲を加えているのかという點にも留意しなければならない。さもなくば、眞諦の著作の佚文を集成したところで、それは眞諦説とはみなせないということにもなりかねない。

眞諦説として後代の注釋家が引用する斷片は、果たして本當に眞諦にまでさかのぼり得るものであろうか、それとも引用者が曲解しているのであろうか。この點を眞諦に卽して檢討する場合、最も重要な引用者の一人は圓測である。彼の『解深密經疏』及びそれと內容的にかなりの程度で重複する『仁王經疏』における眞諦説の引用は、他の文獻と較べたとき、質量ともに群を拔いて重要である。この意味で、眞諦説の引用の信憑性を大きく左右するものとして、圓測の引用が信頼に足るものであるかどうかを我々ははっきりさせておく必要がある。ただ、言うまでもないが、佚文の正確さを檢證することは方法論的困難が伴う。というのも、佚文とは原文が既に失われている引用斷片であるが故に、その正確さを原文と照らし合わせて結論付けることが原理的に不可能なのである。では、佚文の精度は全く測定不能なのかと言えば、實はそうではない。一つ有效な方法がある。それは、眞諦説の

引用精度はそれ自體として確定不能であるとしても、『解深密經疏』には夥しい數の他文獻の引用があり、その殆どは大藏經中に現存する文獻であるため、それらの引用精度を原文と照らし合わせて調べることが可能である。こうして現存する文獻について、引用が正確か否かが確定できれば、同じことは眞諦の佚文にも當て嵌めることができる。なぜならば同疏の中で圓測が眞諦佚文のみ不正確に引用したと考えることは不適切だからである。

右に述べた方法論に從って、圓測『解深密經疏』における眞諦以外の引用を調査し、その正確さを調べてみた。但し同疏は九巻（本來は十巻であるが第十巻は現存しない）という厖大な分量であるため、現時點において筆者が調査し終えたのは巻二と巻五にすぎない。しかしながら僅か二巻とは言え、そこに見られる引用數は、眞諦の佚文を除外してもほぼ三百に及ぶ。これは十分に有意味な分量であろう。今その詳細をすべてここに述べることはできないので、結論のみを紹介するならば以下の通りである。二巻中の同定可能な引用約三百を、以下の五種に便宜的に區別して引用を分類してみた。

A　現存する大藏經版の原文と完全に一致するもの
B　文字の僅かの相違を除き、ほぼ完全に一致するもの
C　引用に何らかの省略が施されているが、意味內容的には特段の問題がないもの
D　引用に何らかの補足ないし加筆が施されているが、意味內容的には特段の問題がないもの
E　引用が原文と大いに相違し、引用文として問題を含むもの

個々の事例は割愛するが、分析の結果、各々の割合は、A三九％、B二七％、C二八％、D二％、E四％となった。この數値は何を意味するであろうか。唐代の圓測が見たテキストの文字が、數百年後に木版印刷された大藏經中のテキストの文字と多少は相違する可能性をも考慮するとき、AとBを區別することは實際は殆ど意味がない。つまり圓測の引用中、六七％は原文通りである。それに若干の省略を含む場合Cを含めるならば、引用の

九四%はほぼ正確であると言うことができる。これと同じ結果は現存しない眞諦の佚文にも妥當するはずである。つまり、圓測の引用は頗る正確であり、原文に忠實であると考えてよいと結論することができる。

三　經量部説と正量部説から見た眞諦佚文の意義

(一) 眞諦と經量部

眞諦譯『倶舎論』については弟子の慧愷による「阿毘達磨倶舎釋論序」が現存し、眞諦譯の冒頭に付されている。そこには眞諦が本論を譯出するに至った状況が詳細に説かれている。就中、序の一節に見える鳩摩羅什譯『成實論』への言及は極めて重要である。原文は次の通り。

此土先譯薩婆多部、止有『毘婆沙』及『雜心』四卷。『毘婆沙』明義雖廣、而文句來不具足。『雜心』説乃處中、止述自部宗致四卷、過存省略、旨趣難可尋求。此土先譯經部，止有『成實』一論。『成實』乃以經部駁斥餘師，其間所用，或同餘部。又於破立之中、亦未皆盡其妙。(大正二九・一六一上)

ここ中國で先に譯された薩婆多部(の文獻)は、ただ『毘婆沙』と『雜心』四巻があるのみであった。『毘婆沙』は教義を明らかにする點では詳細であるが、その文言には(缺落があり)これまで十分に完備していなかった。『雜心』の説は適切ではあるが、ただ自部派の説の主旨を四巻の分量で祖述するにすぎず、それらは、省略のあることが缺點であり、趣旨が容易には追究し難い。ここ中國で先に譯された經部(の文獻)は、『成實論』ただ一つがあるのみであった。『成實論』は經部の説によって他の論師たちを論駁し斥けるものであるが、議論の過程で用いられている事柄には他部派と共通するものもある。また(他説の)反駁と(自説

の）立證においてもすべてが絶妙を盡くしているわけではない。

以上は、眞諦による『倶舍論』の譯出以前に、同じく經部の說を說く文獻として何があり、問題點がどこにあったかを述べる一節である。かかる文脈において「經部」がサートラーンティカ（Sautrāntika 現代の研究者の間では「經量部」と呼ばれる）を指していることは疑う餘地がない。右に紹介した一節において慧愷は『成實論』を經部の文獻であると規定しているのである。これは驚くべき一節である。というのは訶梨跋摩造・鳩摩羅什譯『成實論』（*Tattvasiddhi）の歸屬部派については現代の研究者の間で樣々な推測がなされてきた。そして近年は、水野弘元「譬喩師と成實論」[60]が本論と譬喩師（Dārṣṭāntika 譬喩者）の敎說の間に一致點が多いことに着目し、譬喩師と重なる人々を指す經部に注目したのを承けて、複數のアビダルマ研究者が『成實論』とサートラーンティカの關係に注目するようになっているが、しかし現代のアビダルマ研究は、右に紹介した慧愷の發言にこれまで留意してこなかった。その重要性に氣づかず、全く無視してきたといっても過言ではない[61]。

現代の文獻學的成果と同じ結論を、『倶舍論』を最初に漢譯した眞諦の高弟がその序文の中で明言している事實を我々は看過すべきであるまい。慧愷の考えは眞諦に由來すると考えることができるであろう。この點については、隋の吉藏『三論玄義』が、『成實論』の立場に關する眞諦說として、次のように述べるのも注目される。

眞諦三藏云、「用經部義也」。檢『倶舍論』、經部之義、多同『成實』。（大正四五・三中～下）

眞諦三藏はいう、「(『成實論』は）經部の敎義を採用している」と。『倶舍論』を調べると、その經部の敎義が『成實論』と一致する場合が多い。

これは慧愷の序の內容と適合すると言える。

ただ、『成實論』の部派問題に關する眞諦說としては、實は一つ惱ましい問題がある。『部執異論』に對する眞諦の注釋の佚文と傳えられるものの中に、『成實論』と多聞部を結びつける說がある。たとえば唐・定賓『四分

律疏飾宗義記』巻三本（續一・六六・一・三九表上）、日本の平安時代の學僧、安澄（七六三〜八一四）『中論疏記』巻第一本の引く「宗法師の『成實義章』第一巻」からの引用（大正六五・一六下）その他があり、そこでは『成實論』に大乘的要素があることが多聞部の成立と關連付けて説明される。この點をどのように解釋するか、今は結論に至らないが、後代の傳承よりも眞諦の高弟が自ら記した序文の內容の方が遙かに信賴性が高いであろう。

（二）正量部の戒律用語

次に『律二十二明了論』に見られる律の術語を手がかりに正量部の特徴の一端を検討したい。『明了論』は律そのものではなく、律の綱要書である。その全貌の解明は今後の課題であるが、一般の律用語も見られる一方で、他の文獻とは異なる非常に特徴的な用語も見られる點に注意したい。たとえば通常の律文獻ならば「律儀」と譯す *Skt.* saṃvara を本論は「護」と譯すということもあるが、最大の特徴はいわゆる五篇聚に認められる。一般的な漢譯においては五篇聚とは波羅夷、僧殘、波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅と表記される。そしてそれぞれの語に對應する梵語およびパーリ語も同定されており、部派の相違を反映する側面もあることが指摘されている。『明了論』に用いられる五篇聚の用語は波羅夷、僧伽胝施沙、波羅逸尼柯、波胝提舍尼、獨柯多である（大正二四・六六六中）。このうち、波羅夷は一般の用語と同一であり、獨柯多は *Pāli* dukkaṭa に相當するから特に問題はない。また波胝提舍尼の原語としては *paṭideśanī[ya] (> pratideśanīya) が想定されるから、これもまた特に大きな問題はないと思われる。[62] 今とりわけ注目すべきは僧伽胝施沙と波羅逸尼柯である。

平川彰『二百五十戒の研究』によれば、通常の漢譯語「僧殘」に相當する原語は saṃghāvaśeṣa であり、しばしば僧伽婆尸沙と音譯される。一方、パーリ律では用語が異なり、saṃghādisesa である。さらに『摩訶僧祇律』

系統の原典である説出世部の梵文戒經では、僧殘は saṃghātiśeṣa となっているという。[63] 一方、『明了論』の僧伽胝施沙はどうかと言えば、これは saṃghātiśeṣa を支持し、明らかに saṃghāvaśeṣa とは異なる語形を示している。

さらに興味深いのは波羅逸尼柯である。これは波逸提に對應するものであるが、波逸提は波夜提と漢譯される場合もある。さらにインド語文獻においては更に様々な語形が存在し、パーリ語では pācittiya、説出世部の梵文戒經では pācattika、説一切有部の梵文戒經およびローゼン（Valentina Rosen）の出版した説一切有部の比丘戒經の註釋では pātayantika、根本説一切有部の傳持した梵文戒經では pāyantika であり、さらに根本説一切有部と同系統の『翻譯名義大集』（*Mahāvyutpatti*）は pāyattika という語形を提示するという。[64] これらの術語の各々の意味および相互の關係と相違について綿密な検討を加えた平川は、最後にまとめとして、「以上、波逸提（波夜提）の意味を追求して種々に検討したが、結局、波逸提の意味は決定できないという結論に達した」と述べる。[65]

波逸提に當たる術語として『明了論』の示す波羅逸尼柯はいかなる原語を示しているであろうか。これについては『明了論』の中に「逸」の發音を示す夾注が付されているので、原文をそのまま轉記すると次の通りである。

第三波羅逸〈羊達反〉尼柯部有三百六十罪。（大正二十四・六百六十六中）

「羊達の反」は、對應する梵語で表記すれば *yat という音をはっきりと示すものである。ちなみに「羊達反」は宮本すなわち開元寺版による讀みと後代の引用（下記の道宣など）が示す讀みであり、一方、高麗版や思溪版等は「羊逆」に作る。しかし「羊逆」（*yak）では意味が通じない。今の場合は「羊達」が正しいと判斷する。

さらに注目すべきは、波羅逸尼柯については、『明了論疏』において意譯が與えられていることである。すなわち唐・道宣『四分律行事鈔』巻中一は、『明了論』の「波羅逸〈羊達反〉尼柯部有三百六十罪」を引用した後に、「正量部翻爲應功用」（「正量部ではそれを應功用〔努力すべき事柄〕と意譯する」。大正四〇・四八上）と解説する。同様に宋・元照『四分律含註戒本疏行宗記』巻三に収める道宣の疏にもまた、「明了論解、波羅逸〈羊達反〉尼柯部、

此云應功用也……」（『明了論』の解説では、波羅逸〈羊達反〉尼柯部は、ここ中國では應功用と意譯する……と」。續一・六二・三・二一七表上）とある。これら道宣の引用から「應功用（努力すべき事柄）」という意譯が『明了論疏』に示されていたことが窺い知られる。この意譯と波羅逸〈羊達反〉尼柯という音譯から導出される原語は、prayatnika ないしその派生形 prāyatnika 以外に考えられない。要するに、正量部のブッダトラータが著わした綱要書『明了論』によれば、通常、波逸提ないし波夜提と呼ばれる術語は、正量部では波羅逸尼柯であり、努力して遵守すべき項目という意味であったと理解されるのである。これは從來の律研究では指摘されていない重要な一資料と言えよう。[66]

これによって更に派生的に推定できることが二つある。第一に、prayatnika/prāyatnika という語形はこれまでに同定されているものの中では pāyattika に最も近い。梵語からパーリ語ないし俗語への變化として pra > pa, yatni > yatti (cf. yatna > yatta) を想定することは、一般に、問題なく可能である。第二に、漢譯語「波逸提」における「逸」の音價についてである。これについては平川前掲書に明確な説明が何も見られないが、『明了論』にも同じ語が用いられ、その發音が「羊達反」すなわち yat であることを考慮すれば、「波逸提」の「逸」もまた同じように *pāyatti(ka) あるいはそれに類する音を想定することが許されるのではないか。いずれにせよ、眞諦譯における「逸」が眞諦や弟子の獨創ではなく、また、特定の地域の方言に基づくものでもないのは確かであろう。

四　眞諦の經典解説法――そのいくつかの特徴

眞諦の著作（彼自身の注釋文獻）の佚文を讀むとき、われわれはしばしばそこに、インドの正統的注釋スタイルに則った解説の様子を見てとることができる。このことは、眞諦がインドの優れた學僧であったことに鑑みて

半ば當然のことであるが、そうした場合とは別に、他の論師による解説と比較した場合に、眞諦に特有あるいは顯著であると言ってよいような特徴が存在する場合のあることも指摘できる。以下は、筆者が現在の時點で氣づいた範圍のものにすぎず、その中には他に類例を更に指摘できるものも、あるいは逆に眞諦以外にも類例を見出すことのできるものも含まれているかも知れないが、氣づいたところを指摘し、大方の批正を仰ぎたい。

（一）一つの語句に複數の意味があることを明かす

眞諦が行った經典解釋法の特徵としてまず指摘可能な點は、ある一つの語句を解説する際、眞諦がしばしば複數の意味を列擧し紹介する點である。たとえば次の通り。

眞諦釋云、「阿練若者、自有三義。一者離聲處、謂國邑音聲所不至故。二者離斫伐處、謂採薪所不至故。三者離鬪諍處、謂一切煩惱總能動亂善法、名爲鬪諍。若住此處、能伏煩惱、故名離鬪諍也。從一拘盧舍外、外去乃至百千由旬、皆名阿練若處。若薩婆多部解、一拘盧舍五百弓。依正量部解、一拘盧舍凡一千弓也。一弓八尺、凡八百丈地。若准此間、應成四里少許」。（圓測『解深密經疏』巻三、續一・三四・四・三五一表下）

眞諦は注釋していう、「阿練若にはもとより三つの意味がある。第一は騒音（raṇa）を離れた場所（という意味）である。すなわち都市や村の音聲がまったく届かない（場所である）からである。第二は伐採を離れた場所（という意味）である。すなわち（樹木の）伐採もまったくなされない（場所である）からである。第三は闘い（raṇa）を離れた場所（という意味）である。すなわち一切の煩惱はすべて善なるものを混亂させ得るのであり、それを闘いと呼ぶ。ここにいると煩惱を調伏することができるから闘いを離れた（場所）と呼ぶのである。一クローシャ（krośa）以上、百千ヨージャナ（yojana）までを皆「アラニヤの地」と呼ぶ。

説一切有部の解釋では一クローシャは五百ダヌ（dhanu 弓）である。[67] 正量部の解釋によれば一クローシャは一千ダヌであり、一ダヌは八尺であるから、都合八百丈の土地である。[68] この地（の度量衡）に準據するならば、四里と少し[69]となろう」と。
ここで眞諦は、森林や靜かな修行の場所を表わすアラニヤ（*Skt.* aranya, *Pāli* arañña）という語を a-rana に分解して（aranya < a-rana）、a- を非所有を示す否定辭とした上で、rana に三種の解釋を與えていると考えられる。すなわち rana には騷音、伐採、闘い（煩惱を含意）という意味であるとする。[70] 諸律におけるアラニヤの範圍については平川彰の研究などがある。[71] ただし、これまでの律研究者の注目は右に引用した箇所には向けられてこなかったようであり、その點で眞諦說に着目することには意義がある。

このような、一つの單語に複數の意味があることを示す語義解釋法は眞諦の著作斷片に散見される。たとえば、「佛子」（ブッダの息子）の五つの意味[72]や、「爾時」（そのとき）の十一種の意味、[73]「神通」の三種の意味、[74]「大」の三種の意味[75]といった風に、眞諦は「某某有～義」「某某有～種」「某某自有～義」式の列擧說明をしばしば行う。いうまでもなく、このような說明方法そのものは眞諦のみに特有というわけではない。むしろインド人論師に廣く當てはまる一般的性格と言うべきであろう。しかし、眞諦の場合は比較的顯著な傾向を見て取ることが可能である。

なお、上の一節において眞諦は、阿練若の三義を明かした後に、更に薩婆多部すなわち說一切有部と正量部の度量衡解釋が異なることを指摘し、最後に自說として、インドとの比較で中國を意味するときに眞諦がしばしば用いる「此間」（ここ、この地）という語を用いて、中國の度量衡との對應をも解說している。このような解說の仕方は、複數の部派の說に精通した上で中國に到來したインド人僧侶としての眞諦ならではのものといえよう。

更に注目すべきは、最後に示された眞諦の自說における度量衡計算が說一切有部說（一クローシャ＝五百ダヌ）

ではなく、正量部説（一クローシャ＝一千ダヌ）に基づいているという事實である。このことは、先に第一節（四）に言及した通り、眞諦が正量部を自派としたことを傍證するものと解釋可能であろう。

（二）固有名詞の語義解釋

次に、固有名詞の意味を解説する際の通俗的語義解釋にも眞諦の特徴を指摘できる。このことを示す資料を例證として三つ擧げておきたい。

第一は、マハー・カーシュヤパ（大迦葉）という名前の由來である。『十八部論疏』云、「具足應言迦葉波。迦葉、此云光。波、此云飲。合而言之、故云飲光。飲是其姓。上古仙人名爲飲光。以此仙人、身有光明、能飲諸光、令不復現。今此迦葉、是飲光仙人種、即以飲光爲姓、從姓立名、稱飲光也」。（吉藏『法華義疏』巻一 大正三四・四五九中）

『十八部論疏』（＝『部執論疏』）にいう、「（迦葉は）詳しくは迦葉波（*Skt.* kāśyapa, *Pāli* kassapa）と言うべきである。迦葉とは、ここ（中國）では光（kāśa）という意味である。波とは、ここでは飲む（√pā）という意味である。以上を合わせて飲光（光を飲む者）と言う。飲（光）は姓である。太古の仙人で飲光という者がいた。この仙人は體中に光を備え、諸々の光を飲んで現われないようにすることができた。今のこの迦葉は飲光仙人の末裔であるので、飲光を姓とし、姓にもとづいて名づけて飲光と稱したのである」と。

この説明は、部派名の迦葉維（Kāśyapīya）を飲光部と意譯するのと同じ説明法であるが、眞諦のここでの解説はかなり詳しいものとなっている。

第二に、大迦葉とともに釋尊の十大弟子の一人である目連の名前の由來を説く一節を見てみよう。

眞諦三藏云、「應言勿伽羅。勿伽者、此言胡豆、卽綠色豆。羅、此云受。合而爲言、應言受胡豆。蓋是其姓、上古有仙人名勿伽羅、不食一切物、唯食此豆、故名受胡豆。其是仙人種、故以爲名也」。（吉藏『法華義疏』巻一、大正三四・四五九下）[76]

眞諦三藏はいう、「（目連は、正しくは）勿伽羅（*Skt.* maudgalyāyana, *Pāli* moggallāna）と言うべきである。勿伽（*Skt.* maudga < mudga, *Pāli* mugga）とは、この地では胡豆という意味である。つまり綠色の豆[77]のことである。羅とはこの地では受ける（√lā）という意味である。あわせて言うと、受胡豆（胡豆を食する者）と言うべきである。思うにこれは姓であって、太古に勿伽羅という名の仙人（*ṛṣi）がいて、（この仙人は他のものは）何も食べずに専らこの豆だけを食していたから、受胡豆と呼ぶ。（目連は）この仙人と同じ種姓であるから、この名前があるのである」と。

更にもうひとつ、『部執疏』の佚文に見られる、マガダ國のパータリプトラ（Pāṭaliputra 婆吒梨弗多羅、現在のビハール州パトナ）という街の名に關する説明を見てみよう。

『部執疏』云、「……婆吒梨弗多羅者、波吒梨是樹名。此間旣無此樹、波吒梨名不可翻。弗多羅翻爲子。彼處本唯有一樹、此樹已死、子更生樹、于今猶在、故稱波吒梨弗多羅。彼處有此樹、故彼國作名也」。（善珠『唯識義燈增明記』巻一　大正六五・三三九中）

『部執疏』にいう、「……婆吒梨弗多羅（パータリプトラ）とは、婆吒梨（パータリ）は樹木の名である。ここ（中國）にはこの樹木がないので、婆吒梨という名は翻譯できない。弗多羅（プトラ）は子と譯す。その地にはもと一本の樹木があり、この木が死に絶えると、子（すなわち種子）がまた木を生やし、そうして今に至るまで存在している。それ故、婆吒梨弗多羅と稱する。そこにはこの樹木があるから、それ故、その國はその名となったのである」と。

因みに後の時代、眞諦とは異なる語義解釋が『大唐西域記』巻八・摩掲陀國上に現れてよく知られるようになる（大正五一・九一〇～九一一上）。だがそれよりも以前、眞諦はここで婆吒梨（パータリ）を樹木名としている。樹木とする説明は辭書にもあり、パータリ樹は芳香を發する香木とされる（和名はテリハボク）[78]。それは恐らくパータリプトラの別名がクスマプラ（Kusumapura「花の街」の意。漢譯は「華氏城」「香花宮城」等）であることとも關連する。しかし木が代々絶えることがないという點から街の名を説明する例は、管見の限り、他に見出せない。少なくとも廣く知られた説明でないのは確かである。管見の限り唯一の例外として眞諦『隨相論』に關連の一節がある。すなわちサーンキャ學派の因中有果論（satkārya-vāda）を説明して次のような譬喩に言及する。

僧佉義明因中具有果。如鉢多樹子中具足已有枝葉華果、……（大正三二・一六七下）

サーンキャ學派の教義は、原因の中に既に結果が備わっていることを明らかにする。たとえば鉢多（パータラ、パータリ）の樹木の子（種子）に既に枝・葉・花・果がすべて備わっているように、……

これは街の名の説明ではないが、パータリ樹の種子の特殊性に言及する點と眞諦に由來する點で注目される。

これら人名や都市名の由來について、現存大藏經において眞諦撰の文獻の佚文が記録されて殘っているということは、それらが他のインド人論師の解説や漢譯經典内の説明の場合には類例を見出しにくい、眞諦特有のものであったことを示唆している。ただ、我々はそうした説を眞諦の獨創と捉えるべきではあるまい。たとえばカーシュヤパの語義解釋については、同一ではないけれども共通する説明がヤースカ『ニルクタ *Nirukta*』にも見られる。したがって、語義解釋に關する眞諦説は、漢譯には類例を指摘し難いが、恐らくはインドの婆羅門教および佛敎注釋學においてある程度廣く採用されたニルヴァチャナの傳統を蹈まえるものと見なすべきであろう[79]。

（三）インドと中國を比較する

インド人であり、中國に到來した人物として、眞諦はインドと中國を比較するコメントをいくつか殘している。たとえば次のような季節に關する言明がある。

又眞諦法師立三際云、「從此間正月十六日、至五月十五日、爲熱際四月。從五月十六日、至九月十五日、爲雨際四月。從九月十六日、至正月十五日、爲寒際四月。雨際第二月後半第九日夜漸增、當此間七月九日。寒際第四月後半第九日夜漸減、當此間正月九日」。（普光『俱舍論記』卷一一、大正四一・一八八上）

また眞諦法師は（一年に）三期を立てていう、「ここの正月十六日から五月十五日までが灼熱期の四ヶ月である。五月十六日より九月十五日までが降雨期の四ヶ月である。九月十六日より正月十五日までは寒冷期の四ヶ月である。降雨期の第二の月の後半の九日目から夜が徐々に長くなる。それは、ここの七月九日にあたる。寒冷期の第四の月の後半の九日目から夜が徐々に短くなる。それはここの正月九日にあたる」と。

因みにいえば、一年の季節區分については眞諦とは異なる說も存在したごとくであるが[80]、上記の一節で眞諦は一年を三季に分ける說をとり、それが中國——ここでも「此間」という語が使用される——の何月何日にあたるかを具體的に解說している。

次に紹介するのは樂器に關する事柄である。『解深密經』（*Saṃdhinirmocana-sūtra*）の眞諦譯である『解節經』一異品に現れる語「毘拏」（大正一六・七一三中二五～二六）に對する眞諦の注釋の斷片である。

眞諦『記』云、「毘拏者是音樂器。此間毘巴、大略相似」。（圓測『解深密經疏』卷二、夾注 續一・三四・四・三四七表下）

眞諦の『（解節經）記』にいう、「ヴィーナー（vīṇā）は樂器である。この地の琵琶に大凡似ている」と。

眞諦による解説の出發點となる樂器は『解節經』に登場するvīṇāである。[81]それを眞諦は「毘拏」と音譯し、當時の中國に存在した「毘巴」と類似の樂器であると述べている。「毘巴」は琵琶と言い換えてもよいであろう。琵琶については、外村中の檢證によれば、[82]中國南北朝末頃までは「阮咸」のような琵琶であり、隋唐時代に琵琶といえば「曲項」琵琶のことに變化してゆくという。そして古代インドの琵琶といえば、正倉院の「五絃」のような琵琶を指すとされる。このように琵琶およびヴィーナー（單に絃樂器の總稱である場合もあるという）の形の同定は時代と地域により複雜に錯綜した狀況があったようであり、その正確な理解は筆者のよくするところではないが、右に紹介した眞諦說の一節は短い說明であるが、六世紀中～後半頃の江南における實態を示す一資料となり得よう。インドのヴィーナーは弓形ハープのことを意味する場合もあるが、眞諦がここで意圖しているのは弓形ハープではないであろう。中國の琵琶に似るとされる以上、リュートの類を指すと考えるべきである。

(四) 諸部派說の比較

既に「一つの語句に複數の意味があることを明かす」の項目で見た一節にも現われているが、眞諦の解說中には、同一の論點をめぐって、說一切有部や正量部など異なる部派の見解を併記する場合がある。次に掲げるものはインド僧の衣の色に關する解說である。

眞諦三藏云、「赤血色衣、外國袈裟。雖復五部不同、同皆赤色」。問、常云三種壞色、云何言竝赤色。答、常解云、新衣前取青染、次則入泥、次樹汁度之、名爲木蘭、故云若青若泥若木蘭。三藏云、「預是中國人、都無此法。言三種壞色者、三色之中、隨用一色、以點印之。若有青處、則用青點。若無有青處、用泥爲點。無泥處、可磨鐵汁點之、竝但應取一色便足、但爲時處各異、一色不恆、恐諸比丘生於疑悔、故言於三種隨取一

色。十八部義雖異、衣色是一。故『大經』云、「見我弟子著赤色衣、謂呼是血」。但點不同故、有諸部爲異。若薩婆多部、點顯現處。上座部則節節皆點。若正量部、但點四角也」。（吉藏『金剛般若經義疏』巻二、大正三三・九七中〜下）

眞諦三藏はいう、「赤い血のような色の衣は、外國（インド）では袈裟（kaṣāya, kāṣāya）という。五部派の相違にもかかわらず、皆いずれも赤色である」と。問う。ふつうは（衣に關係する色としては）三種の壞色と言うのに、どうしていずれも赤色であると言うのか。答える。通常の理解は次の通りである。すなわち新たな衣は、まず青く染め、それから泥のなかに入れ、次に樹液を全體に行き渡らせると、これを木蘭（色）という。だから、（壞色は）青もしくは泥もしくは木蘭と言われている。（眞諦）三藏はいう、「およそ中國（インドを指す）の人々にはそのようなやり方はない。三種類の壞色と言われるものは、三色のなかのいずれか一色で點を入れて印をつける。もし青いものがあるところでは青で點を入れて（壞色する）が、もし青いものがないところならば泥で點を入れる。泥がないところならば鐵を擦りつぶした液で點を入れる。いずれの場合も、もっぱらどれか一色を使えば十分であるが、ただ、時と場合の違いにより、どの一色かは一定しないが、比丘たちが疑いや後悔を懷くことを恐れるから、それ故、三種のうちのいずれか一色を用いると言うのである。十八の部派は、教義は異なるけれども、衣の色はみな同一である。それ故、『大（般涅槃）經』に「我が弟子が赤い衣を着ているのを見て血の色だと言った」という。[83] ただ點の入れる仕方だけが同じでないから、それ故、それが諸部派の相違となる。説一切有部は、目立つところに點を入れ、上座部は布の繼ぎ目に點を入れ、正量部は四隅に點を入れるのである」と。

以上と内容的に關連するが表現の異なる佚文斷片は『玄應音義』巻一四＝『慧琳音義』巻五九（大正五四・六九九上）、道宣『羯磨疏』（『四分律羯磨疏濟緣記』巻一八 續一・六四・五・四五九表下）等にも知られるが、い

ずれの斷片にも共通して言えることは、中國の聽衆を意識した上で眞諦がインドにおける僧衣の色について發言しており、彼によれば、部派によって點浄の方法（すなわち新たな衣に點を付けて汚すことによっていわゆる壞色をするための具體的方法）[84]に相違はあるものの、インドの諸部派の衣の色は赤色という點で共通していると述べている點である。なお、右の一節において眞諦が「五部派の相違」という言い回しをしているのは留意しておく必要がある。五世紀前半頃より以後、中國においてインドの部派に言及する際、五部派という言い方をする場合がしばしばである。[85]現在のインド佛教史では部派といえば十八部派という言い方がより普通であるが、五～六世紀頃の中國では五部派という表現のほうがむしろ一般的であった。眞諦が五部派に言及するのは、そうした當時の中國における常識を反映したものとみなすことができる。

次の一節は法門の數が八萬か八萬四千かについての部派間の相違を示す。

眞諦師云。問。此五蘊等八萬法門得一味義、其相云何。若依上坐部、則有八萬四千法門。今依正量部、但有八萬。答。約六種法相、顯一味義。……（圓測『解深密經疏』巻三 續一・三四・四・三五二裏上）

眞諦先生はいう――「質問。これら五蘊などは八萬法門が同一不變の意味を得るというのは、そのあり方はどのようかといえば、上座部によれば、八萬四千法門であるが、いま正量部によるならば、八萬だけである。應答。六種類の法のあり方を主題として、同一不變の意味を明らかにする。……」

これとほぼ同じスタイルは眞諦の「譯」として傳承されているいくつかの文獻にも見られる。たとえば『顯識論』には次のような部派の對比的解説がある。

若小乘義、正量部名爲無失、譬如券約。……摩訶僧耆柯部名爲攝識。……薩婆多部名同隨得。……他毘梨部名有分識。……」（大正三一・八八〇下～八八一上）

（唯識のアーラヤ識に相當するものを）小乘の教義では、正量部は無失（*avipraṇāśa）と呼び、ちょうど契

約書のようなものだという。……摩訶僧祇部は（これに對應するものを）攝識と呼ぶ。……説一切有部は同隨得（*samanvāgama prāpti）と呼ぶ。……上座部は有分識（*bhavāṅgavijñāna）と呼ぶ。……

なお一部關連する議論は『隨相論』にもみえる。[86]

（五）例證中にインド人名ではなく中國人名を用いることがある

インドの佛典では、議論の途中で二人の人物を區別しながら例示説明する必要があるような場合、日本語であれば鈴木さんや佐藤さんを擧げるのと似た感覺で、デーヴァダッタとヤジュニャダッタという名を擧げることがしばしばある。眞諦も例外ではなく、たとえば『倶舍論』破我品のなかで二人の人物の心を區別するための例證として「デーヴァダッタの心（Devadatta-cetas）」と「ヤジュニャダッタの心（Yajñadatta-cetas）」に言及する一節があり、その箇所を眞諦は「天與心祠與心」と直譯している（大正二九・三〇八中一〇）。しかしその一方で、ほぼ同樣の例證として、眞諦が「張王」——張さんと王さん——を用いる場合のあることは興味深い。更に三人の名を擧げる場合は、眞諦がそれを「張王李」を用いて説明する箇所がある。その例は、定賓『四分律飾宗義記』卷第六本に引く『明了（論）疏』に見られる（「張王李三家、如其次第、諸比丘食……」續一・六六・二・一七三表上〜下）。張、王、李の三姓を用いて説明するわけである。

ただし眞諦の場合、このような例は、彼自身の著作のみならず、翻譯文獻でも使用された如くである。その例として『佛性論』卷一を擧げておこう。

前約異體相續、立自他義、如兩物相望、故互爲自他、以張望王、張即爲自、王即爲他。以王望張、王自張他。義亦如是。（大正三一・七八九下。また七九二下二四も參照）

先に身體の異なる相續（心の流れ）という觀點から自他の意味を確立する。たとえば次の通りである。二つのものが向き合っていることから、相互に自己と他者とをなす。張が王の方を向くとき、張は自己であり王は他者である。王が張の方を向けば、王が自己であり張が他者である。對象（もの）の場合も同様である。

同様の例示は『四諦論』巻四にもある。(87)

汝問。諸有爲法、刹那不住、念云何成。何以故。他見他憶無此義故者。答。若知者異、念則不成。如張見王憶。若智相續異、念亦不成。如見牛不憶馬等。若智一、念亦不成。無後智故。反(1)此三義、則名爲念。（大正三二・三九七中）　(1)「反」は宋元明三本に従う。麗本は「及」に作る。

汝は質問する——諸々の有爲なる存在は暫しも止まらないから、記憶はいったいどうして成立するのか（成立し得ない）。なぜかといえば、ある者が（何かを）見て、別な人が（それを）記憶することは意味をなさないから。應答。もし認識する主體が異なるならば、記憶は成立しない。たとえば張が何かを見て王が記憶すること（が成り立たない）ように。もし認識の相續（心の流れ）が異なるならば、記憶もまた成立しない。たとえば牛を見ても馬等を思い出さないように。もし認識が單一であるならば、やはり記憶は成立しない。なぜなら後續する認識が（生じ）ないからである。以上の三つの事例と異なるならば、（記憶は成立するのであって、それを）記憶と名付ける。

こうした譯例は、天與と祠與では卽座に理解できない漢人聽衆の存在を念頭において、いわゆる「格義(88)」に類するが如き感覺をもって、眞諦ないし彼の翻譯グループの誰かが思いついたのであろう。いずれにせよ、張や王に字義通り對應する語がインド語原典にあった筈はないが、かといって、あくまで理論内容には影響をきたすことのない例證である點を考えれば、不適切な譯とは決して言えないであろう。

（六）中國成立經典をも解説する

眞諦ないし彼の翻譯グループが聽衆が中國人であることを意識したことは、他の色々な面にも現れている。たとえば、眞諦が解説を施したテキストの中に、インドには存在しない、中國成立の經典が含まれている點は看過し得ぬ事實である。その經典とは、鳩摩羅什譯として傳えられる『仁王般若經』であり、この經典を中國で成立したものと考えるべきことは、既に望月信亨、大野法道ほかの研究蓄積があるので、今は屋上屋を重ねることを控えるが[89]、眞諦が『仁王般若經』を對象として何らかの解説を行い、自説を展開したことは疑いない。

本稿第一節でも言及したように、『歴代三寶紀』巻十一（大正四九・九九上二、上一〇）をはじめとする諸經錄によれば、眞諦は『仁王般若經』一巻を譯し、かつ『仁王般若疏』六巻を著作したとされる。後者の『疏』については、吉藏、智顗、圓測らによる引用があることによって、眞諦の解説が實在したことは疑うことができない。一方、眞諦が譯したとされる『仁王般若經』の實在性はどうかといえば、仁王經中國撰述説をとる望月信亨らの先行研究は當然ながら眞諦譯の存在を否定するのであるが、更に興味深いことは、圓測らが眞諦の『仁王般若疏』として引用する佚文に引かれている經文が鳩摩羅什譯として傳わる疑經『仁王般若波羅蜜經』（大正二四五番）と全く同一であるという事實である。疑經『仁王經』と圓測の引用する『本記』（『本記』とは眞諦『仁王般若疏』を指す[90]）の關係は次のようである。

『仁王般若經』（大正二四五番）	圓測の引用する『本記』（大正一七〇八番）
不住色、不住**非色**、不住**非非色**。	一、本記云、「**不住色**者、第一句、遮色。色是色蘊、即質礙義。

（大正八・八二五下二八行）

非色者、第二句、遮四蘊、卽了別心等。非非色者、第三句、重遮色心。若具、應言不住非色非非色、爲存略故、但言「非非色」。

（大正三三・三八一中一九～二三行）

三界愛習順道定、遠達正士獨諦了（八二七下一六行）

一、本記云、「**三界愛習**一句、謂三界愛皆順如理、不復別見、故言**順道定**。**遠達**一句、別前未證見如如、故言**獨了**」。

（大正三三・三九六下二一～五行）

返照樂虛無盡源（八二七下一九行）

依本記云、「言**返照**者、返照過去地前之事。言**樂虛**者、緣現在樂虛而不實樂。言**無盡源**者、照知未來道後、不可盡其源」。

（大正三三・三九七上九～一一行）

以上、わずか三箇所による例證に過ぎないが、それでも眞諦釋に使用される經文（梵語注釋における pratīka に相當）がいわゆる羅什譯と一致することは一目瞭然である。このことから、經錄情報と相反して、眞諦が自ら譯した『仁王經』は初めから存在しなかったであろうことと、眞諦が確かに『仁王經』に何らかの解說を施したであろうこと、そして眞諦が基づいた經典は、中國において鳩摩羅什が譯したと傳えられていた、その實は中國成立の疑經であったであろうこと、の三點がかなりの確實性をもって言えるのである。そもそも圓測が『解深密經疏』において眞諦譯『仁王般若經』について、圓測が次のように述べているのは興味深い。

梁時承聖三年、西天竺優禪差國三藏法師波羅末陀、梁云眞諦、於豫章寶田寺、翻出一卷、名仁王般若經、疏有六卷。雖有三本、晉本創初、恐不周悉。眞諦一本、隱而不行。故今且依秦時一本。（大正三三・三六一下）

梁時の承聖三年（五五四）、西天竺の優禪差（尼）國の三藏法師、波羅末陀、梁に眞諦と云う、豫章の寶田

寺に於いて一巻を翻出し、仁王般若經と名づく。疏に六巻有り。三本有りと雖も、晉本は創初なれば恐らくは周悉せず。眞諦の一本は隱れて行われず。故に今且らく秦時の一本に依る。

ここでは西晉の竺法護譯、後秦の鳩摩羅什譯、梁の眞諦譯の三本に言及し、鳩摩羅什譯にのみに基づいて疏を作成する理由として、竺法護譯は最初の譯であって内容的にすべてを詳しく說いたものではないと言い、そして眞諦譯は目錄に名が見えるだけで實際はまったく流布した形跡がないと述べている。この書きぶりからすれば、竺法護譯『仁王般若』と稱されるものが當時は存在した如くであるが、不審である。それはともかく、眞諦譯の非存在を明言している點は興味深い。眞諦は翻譯作業とは無關係に、恐らくは弟子に乞われるままにこの中國で有名な經典——羅什譯とされるもの——に對して何らかの解說をしたのであろう。因みに圓測がここで、目錄情報として承聖三年に豫章の寶田寺で譯したと述べているのは『歷代三寶紀』巻十一の記載と適合する。その箇所は、高麗版その他で字句の異同が多いが、『歷代三寶紀』を承けて同内容を記す『大唐内典六』巻四（大正五五・二六六上）の表記をも考慮しながら『歷代三寶紀』の本來の字句がどうであったかを想定するならば次の通りである。

仁王般若經一巻。〈是第二譯。與晉世法護出者少異。同三年、在寶田寺譯。見曹毘眞諦傳〉。（大正四九・九九上、但し諸本を勘案して高麗版の字句を訂正）

『仁王般若經』一巻。〈これは第二譯である。西晉時代の竺法護の譯出とやや異なる。同三年、寶田寺にて譯した。曹毘の『三藏傳』に記載がある〉。

これによれば、眞諦が『仁王經』を譯したとする最初の文獻は、曹毘『三藏歷傳』であり、『歷代三寶紀』において費長房はその情報を踏襲したということが判明する。

さてここで、話を眞諦の解說にもどそう。眞諦が羅什譯にもとづいて解說をしたであろうことは、眞諦の判教（教相判釋）にも表われている。眞諦と判教の問題を今ここに十分な形で論じる準備はないのであるが、かいつ

まんでポイントのみを紹介するならば次のようなことがいえる。まず眞諦には普光『倶舍論記』巻十八の「又眞諦云。佛涅槃後經今一千二百六十五年」（大正四一・二八二上）[91]という一節から知られるが如き、ある種の佛教的歴史觀を確認することが可能なのであるが、眞諦は同時に、佛陀の生存時における說法そのものにおける發展をも想定したようである。その根本にあったのは、眞諦『解節經疏』および『部執論記』の佚文より見る限りは、『解節經』すなわち『解深密經』の三種の轉法輪說であった如くである。ただし、眞諦は、類似するが別な形での判教をも主張したようであり、それは『仁王般若經』の解說において展開されたのであった。すなわち、如來の說法を四十五年とみて、それを「轉法輪」「照法輪」「持法輪」の三法輪に區分する說である。そのような說はたとえば次の一節より知られる。

眞諦云、「如來在世四十五年、說三法輪。謂轉・照・持。然此三輪、有顯有密。密則從得道夜、至涅槃夜、俱轉三法輪。顯則初成道七年、但轉轉法輪。七年後三十一年中、轉照法輪。三十八年後七年中、轉持法輪。從轉轉法輪來、有三十年前至二十九年已說餘般若、今至三十年初月八日、方說『仁王』。故言「初年月八日」、此則成佛道三十七年說此經、乃年七十二歲也」云云。（智顗說・灌頂記『仁王護國般若經疏』巻二　大正三三・二六三中）[92]

眞諦はいう、「如來は四十五年の閒この世にいて、三種の法輪を說いた。すなわち轉法輪・照法輪・持法輪であるが、これら三法輪には顯在化したものと隱されたものとがある。隱されているものとは、（如來が）成道した夜から涅槃の夜に至るまでのいずれの時にも法輪を三種とも說いていたことである。顯在化したものとは成道後の七年閒はもっぱら轉法輪を回し、七年後の三十一年閒は照法輪を回し、三十八年以後の七年閒は持法輪を回したことである。轉法輪を回してから三十年より（一年）前の二十九年までに他の般若經を說いてから、今や第三十年の正月八日になって、そこで『仁王（般若）』を說いたのである。かくして（經に）

「初年月八日」というのである。すなわち佛道を成就して三十七年にこの經典を說いたのであり、つまり七十二歲であったのである」云々。

釋尊一代の說法を何年とみるかについては、中國佛教史において、二つの傳統がある。結論のみを要約すれば、第一は、釋尊の一生を十九歲で出家し、三十歲で成道し、四十九年間說法して、七十九歲で入滅したとする說である。第二は、二十九歲で出家し、三十五歲で成道し、四十五年間說法して八十歲で入滅したとする說である。[93]上記の一節で眞諦が「如來在世四十五年」というのは第二說と合致する。これは、『仁王般若經』に「爾時十號三明大滅諦金剛智釋迦牟尼佛、初年月八日、方坐十地」云々（大正八・八二五中）とある箇所の解說である。「初年月八日」という表現は、恐らく他の經典には全く見られない、本經に特徴的な言い回しである。それ故、上の一節は眞諦が殊更に『仁王般若經』を解說するために、獨自の判經を展開した箇所と考えることができる。

因みに、「轉法輪・照法輪・持法輪」という意味での三種法輪說の典據は『仁王般若經』でも『解深密經』でもなく、眞諦譯『金光明（帝王）經業障滅品第五』（合部金光明經卷二所收）の「歸命頂禮一切諸佛世尊、現在十方世界、已得阿耨多羅三藐三菩提者、轉法輪、照法輪、持法輪、雨大法雨、擊大法鼓、吹大法螺、出微妙聲、竪大法幢、秉大法炬」（大正一六・三六八中）という一節であると考えられる。[94]その場合、「轉法輪」「照法輪」「持法輪」はそれぞれ法輪を轉ず、法輪を照す、法輪を持すの意であろう。それに對して、右に紹介した眞諦說の佚文においては「轉轉法輪」「轉照法輪」「轉持法輪」という極めて特徴的な術語が見られ、それらは轉法輪を轉ず、照法輪を轉ず、持法輪を轉ずという意味に解される。すなわち「轉法輪」「照法輪」「持法輪」は「轉」の對象を示す名詞ということになる。これは恐らくはインド語では說明のつかない、漢語に依據した獨特の表現である。

更にまた、眞諦『金光明經疏』の佚文には眞諦が疑經『菩薩瓔珞本業經』のみに特徴的な說に基づいて經文を解說したことを示す一節もある。これは研究班の會讀（擔當は池田將則）を通じて始めて確認されたことである

が、その詳細を個人名の論文である本稿で紹介することは適切であるまい。詳細は、後に刊行豫定の研究班報告書『眞諦三藏佚文集成』（假題）に詳細をまとめて公表したい。今は眞諦が疑經をも活用するという點が確認できれば十分である。

以上によって一つ明言し得ることがある。すなわち、現代のわれわれは、眞諦はインド人であるから疑經に注釋を施すことなどあり得ないと考えがちであるが、そのように結論することは正しくないのである。更に、インド人である眞諦が注釋を施しているのだから『仁王般若經』は眞經であると結論することも正しくないことは、既に望月信亨および以降の諸研究によって確定的である。言い換えれば、インドの正統的經典解釋法を繼承する眞諦からみればいかにも怪しげで到底受け入れ難かったはずの疑經にすら眞諦が注釋を施した形跡を認めないわけには行かないのである。では何故そのようなことを眞諦は行ったのか。その理由を結論づけることは今はできないが、一つには、眞諦が請われるままに中國の聽衆に向けた對機説法として、既に聽衆に馴染みのある經典や教理を用いながら彼らを更に深遠な教えに導こうとした可能性が考えられよう。

（七）中國佛教特有の教理學を是認する——三十心説の利用

佛典を解説するに當たり、眞諦が中國の研究現狀を意識していることは、菩薩の修行階梯を説明する際に「十信」「十解」「十行」「十迴向」という術語を採用したことにも看取される。既に知られているように、菩薩の修行理論における十信・十住・十行・十迴向という用語は中國佛教教理學特有のものであり、それをインドの文獻に求めることはできない。從來の教説における十住が眞諦説においては十解と表現される點も既に指摘されている通りである。[95]これら中國成立の用語法を眞諦が使用した例證として、以下の引用を擧げることができる。

・眞諦三藏『九識章』云、「問。『大本』(=涅槃經)云「緣覺十千劫到」(大正一二・四九一下)、到何位、是何宗。答。此是寂宗意、除三界或(惑)、迴心學大乘、入十信、信法如如」。准知眞諦亦說十信爲所到處。(圓測『解深密經疏』四、續一・三四・四・三九一表下〜裏上)

・依『本記』(=眞諦『仁王般若疏』)云、「出二乘也。大乘有二。一、十信至十解、是不定。猶退爲二乘。二、十行至十地、是定。故言「行獨大乘」」。(圓測『仁王經疏』卷上本 大正三三・三六九上)

・一『本記』云、「十信爲習種性。十解爲性種性。十行爲道種性。十迴向已上、卽屬見道。經說信等爲其性故。又下經云。十信十止十堅心。故知十信爲習種性」。(同卷中本 大正三三・三八六下)

以上の三箇所の和譯は省略するが、眞諦が「十信」「十迴向」等の術語を使用しながら修行理論を解說したことを窺い知ることができる。(96)

五　翻譯文獻中に散見される非翻譯的要素

前節末尾に觸れた「十信」「十解」「十行」「十迴向」等の中國特有の階位說に絡む問題は、むしろもう一つ別の面にある。すなわち、そうした術語を眞諦が自らの注釋內で使用する限りは問題ないのであるが、眞諦は同じものをいわゆる翻譯文獻中にも使用したこと、その點が眞諦譯の使用を困難にしている一つの要因となっている。既に指摘されていることであるが、たとえば眞諦譯『攝大乘論釋』卷三には「菩薩有二種、一在凡位、二在聖位。從初發心、訖十信以還、竝是凡位。從十解以上、悉屬聖位」(大正三一・一七四下)といった表現が見られる。また同卷四には「菩薩有二種。謂凡夫・聖人。十信以還是凡夫、十解以上是聖人」(大正三一・一七七下)という說明もある。これらより知られる眞諦說は、インドの修行論と用語が異なることは言うまでもないが、同時代の中

國佛教の教理學から見ても極めて獨特の說であった。いま梗概のみを確認するにとどめるならば、[97] 中國佛教史において、六朝隋唐を通じて標準であった菩薩の修行階位說は、初發心↓十信↓十住（眞諦の用語では十解）↓十行↓十迴向↓十地↓後二地という五十二位の體系のうち、初發心より十信の終了時までを「外凡夫位」、その後のいわゆる三十心の段階を「內凡夫位」、そして初地以上を「聖人位」とする。これに對して上記の二つの引用から知られる眞諦說は、初發心より十信の終了までを「凡夫位」とし、十住の初心以上をすべて「聖人位」とする點で、凡夫と聖人の境界線の設定が同時代標準說と大きく相違しているのである。いずれにせよ、當時の中國人聽衆からすれば極めて理解しやすい形で修行階位說が說かれている點は大いに評價すべき反面、そうした非翻譯的要素が眞諦自身の著作ではない、いわゆる「譯」の中に插入されている點は問題であり、譯文中のどこからどこまでが純然たる翻譯であり、どの部分が眞諦あるいは彼の譯經グループの認めた插入箇所なのか、その點が今日では全く判らなくなっている。

（二）梵語の一語を漢字二字で譯し、各々に別な解釋を與える

直前に指摘した事柄とも密接に關わるが、時に眞諦は、インドの語であれば一單語であるはずのものを漢字二文字をもちいて翻譯し、かつ、その漢字二文字に差異を與える解說をおこなうことがある。もちろんインド語で一語の言葉を類似の漢字二文字を用いて表現することは通常の現象であるが、その二文字に別々な解釋をあたえるのは、非常に奇妙で特徴的な現象と言えそうである。そのような現象を端的にあらわす事例として、「歡喜」という語を「歡」と「喜」に分けて解釋する場合のあることが既に長尾雅人によって指摘されている。[98] 歡喜とは菩薩の十地の最初に位置する初地の別名——歡喜地 pramuditā bhūmiḥ ——であり、歡喜に相當する原語は pramudita-

(喜んだ、嬉しい)という形容詞的價値を有する單一の語である。この語について、眞諦譯『攝大乘論釋』(世親釋)巻八は次のようにいう。

捨自愛名歡、生他愛名喜。(大正三一・二〇六上)

自分に對する愛著を捨てることを「歡」といい、他人に對する愛情を生じることを「喜」という。

これはまったく漢語に依存した解說方法であって、梵語としてはあり得ない事柄といってよいだろう。長尾雅人はこの前後の文脈を精査することにより、單に歡喜の說明だけでなく、それを含む一節全體にわたって翻譯とは見なしがたい要素のあることを指摘している。更に長尾は、眞諦譯『說大乘論釋』においては歡喜のみならず、「意用」(āśaya)を「意」と「用」とに分けてそれぞれを區別していることも指摘している。

また、同じ『攝大乘論釋』巻九には、「信樂意」(adhyāśaya)という語を信と樂と意に區別する場合がある。以下に、そのうちの「信」と「樂」に差異を與える說明部分を擧げる。

於六度正教中、心決無疑、故名爲信。如所信法、求欲修行、故名爲樂。(大正三一・二一三中)

六波羅蜜の正しい教えに對して心が確定し疑いがないことから「信」と名付ける。信を起こした對象のままに從って修行しようとするから「樂」(ねがい、欲求)と名付ける。

「信樂意」に對應する梵語は adhyāśaya と考えられる。因みに同じ語に對應する佛陀扇多譯は「深心」、笈多譯も同じく「深心」、玄奘譯は「增上意樂」である。「信」と「樂」の區別は梵語では意味をなさない。

類例は更に『佛性論』巻二の「潤滑」なる語の解說にも認めることができる。「潤滑」という語を詳細に解說する箇所の中に「潤」と「滑」とに區別して、「潤滑者、潤以顯其能攝義、滑者顯其背失向德義」という說明がある(大正三一・七九七上一二~一三)。ところで、これを含む一連の解說は「三潤滑性者」(大正三一・七九六下一七~一八)から始まり、更にそれは「別相有三種。何者爲三。一者如意功德性、二者無異性、三者潤滑性」(大

正三一・七九六中五〜六）を解説する箇所の一部を構成している。この三種は、幸いなことに、梵語本『寶性論』三一偈およびその散文釋[99]に對應しており、そのことから、如意功德性・無異性・潤滑性は順に、prabhāva, ananyathābhāva, snigdha（あるいは snigdhabhāva）の譯であると確定可能である。以上により、「三潤滑性者」（大正三一・七九六下一七〜一八）以下の「潤滑者、潤以顯其能攝義、滑者顯其背失向德義」を含む箇所にぴったりと對應する文章は『寶性論』にはないけれども、その根幹をなす潤滑という語の原語が snigdha であることは、確實に知られる。かくして、潤滑は本來は梵語では一語で表現される一つの概念であることがわかり、それにもかかわらずそれを「潤」と「滑」に區別することはインド語の文脈では意味をもたないことが判明するのである。因みにこの箇所は、かつて坂本幸男が『佛性論』内部に存する眞諦自身の解説部分ではないかと推定した「釋曰」から始まる箇所ではなく、テキストのいわゆる地の文に見られる説明である。

また、『隨相論』においては、『倶舍論』で用いられている chanda「愛欲」という語を「愛」と「欲」とに分解して「我及愛是見道所破、欲是修道所破」（大正三二・一六五下四〜五）と説明し分けている可能性のあることが先行研究において指摘されている。[100]

以上、梵語では一語であるものを類似の漢字二文字を用いて譯し、更にその二文字に意味上の差異を與える事例が『攝大乘論釋』『佛性論』等に確認できることを見た。かかる事例について、從來の研究は概して、それらはインドの原典にはあるべくもないからインド人學匠たる眞諦がそのような解釋をした筈はなく、恐らくは弟子の誤った筆記錄の混入を示すのであろうという方向で解釋してきた。[101] 眞諦譯中の不可解や不具合を弟子の誤解に歸せしめようというわけである。しかし、はたしてそれが正しい解釋か、筆者は大きな疑問であると考える。[102] 本稿において明らかにしたように、眞諦は疑經『仁王般若經』にすら解説を施した形跡があり、しかも、地前の修行階位として十信・十解・十行・十迴向という中國佛教教理學特有の用語さえ使用していることを考慮に入れる

とき、それらの現象のすべてを弟子の誤解として處理することはかえって說得性を缺くであろう。積極的に認めたかどうかはともかくとして、むしろ眞諦自身が、あるいは彼の譯經集團がグループの總意として、中國特有の要素を用いて解說することを何らかの形で是認していたと解釋するほうが事態をうまく說明できる。

（二）純粹な翻譯であれば夾注であるべきものが本文として表示される例

眞諦の「譯」として傳承される文獻のいくつかには、嚴密な意味で純然たる翻譯文獻であるならば夾注（割注）であるべき文言が本文として表記されている場合がある。以下にその二三の實例を示そう。

まず、『顯識論』より一例を示すと次の通りである。

第三用識者、六種眼識界等、卽是六識。『大論』名爲正受識」（大正三一・八七九上）

第三の用識は、眼識界を初めとする六種であり、六識にほかならない。『大論』ではそれを正受識と呼ぶ。

中國佛教で『大論』と言えば通常は『大智度論』を指すが、ここではそうではなく、『大論』とは『攝大乘論』のことである。そのことは『顯識論』の前後の文脈より容易に推察される。興味深いのは、「用識」も「正受識」も梵語では共に同じ aupabhogikam vijñānam または upabhogavijñānam となることである。[103] 用識と正受識の譯し分けは中國語としては意味をなすが、梵語等のインド語ではトートロジーとなり、文脈上意味をなさない。つまりこれは中國語に依存した表現である。それ故、右の一節のうち、傍點部の七字は、本來はインド語の原テキストには存在しなかった可能性がある。なお、『顯識論』には、これに類する例を他にも指摘することができる。[104]

次に『婆藪槃豆法師傳』（『婆藪槃豆傳』）についても類例を指摘することができる。周知のようにこの文獻もまた眞諦の「譯」ということになっているが、たとえば次のような一節は、何らかの意味での非翻譯的要素を想

定せずには讀めない箇所である。

此土有國師婆羅門姓憍尸迦。有三子同名婆藪槃豆。婆藪譯爲天、槃豆譯爲親。天竺立兒名、有此體。雖同一名、復立別名、以顯之。第三子婆藪槃豆、於薩婆多部出家、得阿羅漢果。別名比鄰持跋娑(1)。比鄰持是其母名。跋娑(2)譯爲子、亦曰兒。此名通人畜、如牛子亦名跋娑(2)、但此土呼牛子爲犢(3)。(大正五〇・一八八中)

(1)「娑」。原本「婆」を意を以て改める。 (2)「跋娑」。麗本は「紱婆」、宋元明三本は「跋婆」に作るが、意を以て改める。 (3)この直後の箇所を大正藏(縮藏も同様)が「……爲犢長子。婆藪槃豆是菩薩根性人」と區切るのは誤りである。「……爲犢。長子婆藪槃豆是菩薩根性人」とすべきである。

この土地に、カウシカという姓の婆羅門がいて、その三人の息子はみなヴァスバンドゥという名であった。ヴァスは「天」(神)という意味であり、バンドゥは「親」(一族)という意味である。インドでは子供に名前をつけるときにこのような仕方をするのであり、みな同じ名前であっても、更に別な名前を付けて(各人の相違を)表わすのである。第三子のヴァスバンドゥは説一切有部で出家して阿羅漢果を得た。彼は又の名を比鄰持跋娑(*Viriñcivatsa?)といった。比鄰持は母親の名前である。跋娑(vatsa)は「子」「兒」という意味である。この名(vatsa)は人間にも家畜にも用いる。ちょうど牛の子どものことも跋娑(vatsa)というのと同様であるが、ただしこの地(中國)では牛の子のことは「犢」と呼ぶ。

以上の一節はヴァスバンドゥという名前[105]を解説した箇所であるが、傍點部については、翻譯されるべき原典に存在していたと想定するよりも、この漢語文獻が編纂された時に付された情報と考えるのが自然であろう。

次も同じく『婆藪槃豆法師傳』の一節である。

佛滅度後五百年中、有阿羅漢名迦旃延子。母姓迦旃延、從母爲名。先於薩婆多部出家。本是天竺人、後往罽賓國。罽賓在天竺之西北。與五百阿羅漢及五百菩薩、共撰集薩婆多部阿毘達磨、製爲『八伽蘭他』、卽此間云『八犍(1)度』。……(大正五〇・一八九上)

(1)「犍」は宋元明三本に從う。麗本は「乾」に作る。

佛滅度後の第五の百年中に（佛滅後五世紀末までに）、迦旃延子（Kātyāyaniputra）という阿羅漢がいた。母の姓が迦旃延であり、母にしたがって（迦旃延の息子と）名づけられた。まず說一切有部で出家した。もとは天竺（インド）の人であったが、後に罽賓（ガンダーラやカシュミールの一帶）に行き――罽賓は天竺の西北に位置する――、五百人の羅漢および五百人の菩薩と共に說一切有部のアビダルマを編輯して『八伽蘭他』――この地にて『八犍度論』というものにほかならない――を製作した。……

ここでも傍點部をインド語原典からの忠實な翻譯と考えることは困難である。上記二箇所いずれの場合にも、譯として傳承されてきた文獻の中に、「此土」ないし「此間」という語によって、中國を指し示す部分があることは見逃せない。

『婆藪槃豆法師傳』が純粋な翻譯ではあり得ず、眞諦の口述内容を色濃く反映している可能性は夙に高楠順次郎によって指摘されており、筆者もおおむね同意する。ただし、高楠がその根據として言及を指示した次の跋文については高楠說に誤解があることを明確にしておきたい。

前來訖此、記天親等兄弟。此後記三藏闍梨從臺城出入東至廣州、重譯大乘諸論幷遷化後事、傳於後代。（大正五〇・一九一上）

ここまでの箇所はヴァスバンドゥら（三）兄弟のことを記録する。これ以降は三藏闍梨（眞諦）が建康の宮城より出て東部に行き、（その後）廣州に到着して大乘の諸論を再度譯したことと逝去後のことを記録し、それを後代にまで傳える。

以上の箇所について、高楠の英譯[106]が、臺城（しかし高楠の表記は「台城」）を"the capital of Tai-chou" すなわち台州（浙江省）の都城とするのは誤解である。正しくは建康の内城、卽ち天子の住まう臺城（宮城）を指すと理解すべきである。[107]

なおこの部分を書いた作者が誰かは大きな問題であるが、筆者は、この跋文が後代の加筆ではなく、當該文獻の成立當初から存在したと想定したい。[108] いずれにせよ、現在『婆藪槃豆法師傳』の名で傳えられる文獻が、その連續する失われた後半部分において眞諦三藏自身の中國到着後の事跡を記すものであったとするならば、そのようなものを「譯」と呼ぶことができないのは明らかであろう。

この跋文について宇井伯壽は次のようにいう、「現本は之をよく見ると本文と註記とが互いに混じて存すると考へらるるから、熟讀すれば大體は兩者を區別し得ると思う。かく區別して概觀すると、本文の部は如何にも譯たることが表はれ、それに三藏が註解的の句を附加したのであらうと推定さるる。然し元來は之に三藏の傳が添加せられて居たこと本文最後の割註によって知らるる」(傍點は引用者による)と。[109]

宇井はこのように述べるが、果たして本當に「本文」は「譯」であったのか、筆者には甚だ疑わしい。右に見た跋文は『婆藪槃豆法師傳』が翻譯であったことの證明となるであろうか。結論はその逆であるように筆者には思われる。譯でなく眞諦の口述であったからこそ、眞諦の傳記とも接合可能であったと考えるほうが理に叶う。

そもそも漢譯佛典中で「傳」と稱するものが本當に翻譯であったかどうかは極めて疑わしい。[110] もちろん『阿育王傳』のようにある程度對應する梵語文獻『アショーカ・アヴァダーナ』を想定可能なものはある。またある特定の人物の事跡を讚歎する内容が讚(stotra)として韻文で著作される例はある。しかしながら、鳩摩羅什の譯と傳えられる『龍樹菩薩傳』『提婆菩薩傳』『馬鳴菩薩傳』や目下問題としている『婆藪槃豆法師傳』の場合はどうか。これらの四つの傳は概して當該人物の出自から說き起こし、幼少よりほぼ時系列に沿って逝去に至る一生の事跡を、散文で語る體裁を有する。その形式は、中國傳統の「傳」およびそれを踏まえる僧傳とあまりにも酷似している。管見の限り、類似のものが散文形式の梵語で著わされた事例を擧げることはできない。さらに言えば、北魏の吉迦夜と曇曜の譯とされる『付法藏因縁傳』が翻譯ではあり得ず、『十誦律』や『大智度論』その他

の文言を用いて中國で編輯された文獻であることも既に論證されている。『婆藪槃豆法師傳』をはじめとする四傳が佛傳文學とは無緣のものであり、また譯者名のみを明記してインド人の著者を示していない點もあわせて考慮すべきであろう。結論として、『婆藪槃豆法師傳』は、その素材と言うべき逸話等は勿論インドに遡ることが可能であろうが、傳記としての形式はインド文獻には對應せず、眞諦が口述したインド起源の逸話の數々を中國人の弟子たちが書き記したものと筆者は考える。

六　眞諦佚文の意味するもの

第四節と第五節を通じて眞諦自身の經典解説方法の基本的特徴を見てきた。要するに眞諦は、インド佛教教理學の正統的知識を有する一方で、自らの弟子や聽衆が中國佛教の傳統に慣れていることを十分理解した上で、インドの情報を授けたり、インドと中國の相違を明確にし、また時にはインドには存在しなかった中國成立の經典やそこに展開される教説や術語をも否定することなく、むしろ積極的に活用したと考えられる。換言すれば、眞諦の學説には、他のいずれの文獻にも見られない貴重なインド情報を含む側面と、インド文化と中國文化の混淆的な側面とが認められる。そしてそれ故に、眞諦説は著作が失われた後にも斷片的に引用され續けたのであろう。

細かな論證は省略するが、後代の學僧が眞諦説を引用する時には、自説の補强のために眞諦を肯定的に引用する場合と、眞諦説を自説と對立するものとして否定するために引用する場合とがあった。後者はとりわけ窺基を始めとする玄奘門下に顯著である。その際、玄奘系の人々はかれらの師の説こそがインドの正統中の正統であることを説明するために、眞諦の説を似て非なるものであるとして、しばしば批判した。その場合、しばしばやり玉にあげられたのは、眞諦説の文化混淆的な性格と密接に關わる、インドの正統から逸脱する要素であった。

インド人眞諦が疑經にすら解説を行ったことをどのように理解すべきであろうか。高崎直道が、『涅槃經本無今有偈論』に關して、それは眞諦自身の説を反映するものであり、そして同經の當該偈が眞諦當時のインドで知られていなかったと考えられることについて、可能な解釋として次のように述べるのは傾聽に値する。

一つ考えられることは、眞諦の弟子たちが、『倶舍論』の講釋の際に、三世論に關連して自分たちに周知の『涅槃經』のこの偈をもち出して、眞諦三藏の教えを仰いだというような光景である。こういう状況設定は他の譯書のいくつかにも適用出來そうである。[111]

恐らくはこのように理解してよいのであろう。高崎は『涅槃經本無今有偈論』との關連から右の推測を表明しているが、同じことは眞諦撰『仁王般若疏』にも妥當するであろう。また第四節（七）に見た「三十心」の説なども同様であろう。

眞諦が中國成立の經典の文言や教理學的術語のことを本國において梵語として知っていた可能性は無である。にもかかわらず、そのような非インド的要素を否定してしまうことなく、それに評論を加えたということは、一體何を意味するであろうか。その理由を正確に特定することはできないであろうが、眞諦が弟子に請われるがままに漢人聽衆に向けた一種の對機說法として、既に中國で確立していた經典や教理を頭から否定するのではなく、むしろそれらを利用しながら相手を導き、佛法を弘めようとした可能性は考えられる。こうした眞諦說の成立について更に新たな視點を補足するならば、次の二點に注目すべきである。

第一に、インド人僧が中國に合わせて經典を解說してみせるという方法は、眞諦のみに認められるものではないということである。たとえば、先に我々は初地を意味する「歡喜」について、それがインド語としては一語であった分解不可能であるにもかかわらず、眞諦が「歡」と「喜」に分解して解說した樣子を見た。これと類似の傾向は、後秦・鳩摩羅什譯と傳えられる『大智度論』の一節にも見られる。[112]『大智度論』の作者が果たして本當

に「龍樹」かどうかは異論のあるところであり、鳩摩羅什その人の解説であった可能性すらあることは周知の通りである。更にまた、北齊から隋の頃に活躍した「長耳三藏」という名のインド人三藏法師――ナレーンドラヤシャスと同定し得る――の經典解釋法もまた同様に、經の冒頭の定型句「如是我聞」に現れる「如是」（evam このように）を「如」と「是」とに分けるものであったことが、複數文獻に確認される。[113] 勿論、インド語で一語の「如是」を「如」と「是」に分解して解説するという周到さは漢人の注釋には見られるが、同じことをインド人が行ったことは、刮目に値する。類例は恐らくほかにも指摘可能であろう。[114] 以上の例より知られることは、インド人僧が本國の傳統的方式に反してまで中國人の理解に合わせる例は眞諦に限ったことではないということである。

第二に、眞諦の説を解説した注釋を實際に著わしたのは眞諦自身ではなかったと推定される點も大いに留意すべきである。これについては興味深い資料が二つある。一つは『大乘唯識論』の後記の次の一節である。

此論外國本有義疏、翻得兩巻、三藏法師更釋本文、慧愷注記、又得兩巻。（大正三一・七三下）

（『大乘唯識論』の）本論にはインドに注釋があり、それを譯して兩巻を得た。[115] 三藏法師は更に本論の本文を解釋し、わたくし慧愷がそれを注記して更にまた二巻を得た。

ここには眞諦の疏に相當するものについて、慧愷が「注記」したと記されている。つまり、ここで「注記」とは、眞諦が口頭で説いた解説の文言を慧愷が注記したという意味である。慧愷は著者ではなく、記録者である。

もう一つ、この「注記」と同じ語例が『律二十二明了論』の末尾に付されている慧愷の後記にも見られる。

翻論本得一巻、註記解釋得五巻。（大正二四・六七二下）

（明了）論の本文を翻譯して一巻を得て、（眞諦三藏の）解釋を注記して五巻を得た。

『明了疏』五巻に當たるものについて慧愷が「註記」したことを述べている。言うまでもなく「註」と「注」は同じ。先の「慧愷注記」と合わせて理解すれば、「注記解釋」とは、眞諦が註記して解釋したという意味ではなく、

眞諦の解釋を慧愷が註記したという意味であると考えたい。

言うまでもなく、本文を譯す場合について言えば、筆記者は「筆受」と表記される。「注記」と表現することはない。このことを考え合わせるとき、右の二例において「注記」という語が用いられていることは何を意味するであろうか。眞諦の語った事柄を慧愷が逐語的に筆寫したならば「注記」という表現は不自然である。ここに我々は、慧愷が自分の理解に應じて何らかの選擇ないし判斷を行い、自分の言葉を交えて文章化した可能性を想定することが許されるであろう。別の言い方をすれば、眞諦は自身の頭の中にあった事柄を弟子に述べたのであって、原稿を準備してそれを見ながら講義したのではなかったであろう。インド語で筆記された眞諦の疏など存在しなかったのだ。このことは、慧愷が「注記」を作成したという眞諦釋成立の最初の過程で既に、眞諦說が中國人聽衆の側の視點を交えて記錄されていたことを含意する。

もちろん眞諦說を筆記したのがすべての場合に慧愷であったわけではない。ただ、少なくとも上記二つの「注記」を作成したのが慧愷であることははっきりしている。

眞諦にとって最も重要な文獻であった『攝大乘論』についても注目すべき記事が存在する。この文獻には慧愷の序が存在するが、殘念ながら慧愷の序は、翻譯の際に慧愷が筆受したことや、僧忍ら同學の僧がさらに補助をしたことを記すが、眞諦撰『攝大乘論義疏』の具體的成立事情については「本論三卷、釋論十二卷、義疏八卷、合二十三卷」(大正三一・一五三中)と明記されるのみであり、義疏がどのようにして作成されたかについての明確な記載はない。一方、『續高僧傳』巻一の本傳は興味深い記事を含む。

「依心勝相」後疏、竝是僧宗所陳。躬對本師、重爲釋旨。增減或異、大義無虧。(大正五〇・四三〇中　なお「心」を「止」に作る版本もあるが「心」が正しい)

「依止勝相品」より後の義疏はすべて僧宗によるものであるが、それは自ら本師の眞諦に對面して、(眞諦が)

繰り返し彼に趣旨を解説したのであるから、分量に違いはあっても、全體の意味に缺けるところはない。ここで「疏」とは眞諦の注釋『攝大乘論義疏』のことである。「依止勝相品」はは「依心學勝相品」の「學」が脫落した表現であろう。『攝大乘論』は依止勝相品・應知勝相品・應知入勝相品・入因果勝相品・入因果修差別勝相品・依戒學勝相品・依心學勝相品・依慧學勝相品・學果寂滅勝相品・智差別勝相品という章立てであるから、最後の三分の一弱を弟子の僧宗が補ったものであることが判明する。『攝大乘論義疏』の少なくとも一部は、內容的には眞諦說に基づくとしても、文獻の成立という觀點から見れば最初から弟子が書いたものだったわけである。

ほかの場合はどうであろうか。法虔「金剛般若經後記」の記事は、次のように一般的な書きぶりに終始する。

卽於壬午年五月一日。重翻天竺定文。依婆藪論釋。法師善解方言。無勞度語。矚彼玄文。宣此奧說。對偕宗法師法虔等。竝共筆受。至九月二十五日。文義都竟。經本一卷。文義十卷。(大正八・七六六下)

そこで壬午の年(五六二)の五月一日、(鳩摩羅什の舊譯を承けて)再びインド語のテキストを翻譯して譯文を定め、婆藪(ヴァスバンドゥ)の論に基づいて注釋した。法師は土地の言葉(漢語)をよく理解したので、通譯を煩わせることなく、かの(インド語の)深遠な文章を見ては、この(中國の言葉で)深い意味を述べ、偕宗法師や(わたくし)法虔らが皆で筆受し、九月二十五日に至って文義(注釋)がすべて完了した。經の本文が一卷、文義(注釋)が十卷であった。

ここでは「文義」すなわち『金剛般若疏』もまた經の譯文と共に「筆受」されたと記述されており、眞諦の口述內容と筆記錄が全く同じであったかの如き表現となっている。このほか、『俱舍論』に序が存在するが、そこには眞諦の疏については卷數のみが記され、成立狀況を告げる具體的記述はない。從ってこれ以上は單なる推測の域を出ないが、眞諦が殘した著作には、『明了疏』『大乘唯識論注記』および『攝大乘論義疏』の末尾四章以外の

場合もまた、多かれ少なかれ類似の状況を想定可能ではあるまいか。

ところで右に紹介した「金剛般若經後記」には、眞諦が通譯を必要としなかったことが記されていた。同様のことは他にも記録されている。たとえば慧愷「攝大乘論序」は「法師は……土地の言葉をよく知っていた」（法師……善識方言、大正三一・一一三上）とある。また慧愷「阿毘達磨俱舍釋論序」は次のようにいう。

法師遊方旣久、精解此土音義、凡所翻譯、不須度語。（大正二九・一六一上）

法師は各地を歷遊することが長かったので、この土地（中國）の文字の發音と意味を詳しく理解しており、どのテキストを翻譯する時でも通譯を必要としなかった。

しかし、弟子たちが師匠を讚歎して述べる言辭と實際の狀況は必ずしも同じではあるまい。彼は廣州に初めて到來したとき旣に四十八歳であったこともあわせて考慮すべきであろう。また、假に眞諦が會話のやりとりで通譯不要であったとしても、難解な唯識教理學のような場合に、彼が古典漢語を、しかも文語を、漢人と同じく流暢に操って自ら筆記できたかといえば、もちろん甚だ疑問である。むしろ、ある程度まで意味は分かるがかなりブロークンな狀態で發話された眞諦の教えを聞いて、漢人の弟子たちがそれを讀むに堪える表現に改め、內容にもある程度の手を加えることによって眞諦の注釋と稱するものを作った可能性が大きいであろう。

さて以上に觸れた『明了論』『大乘唯識論』『攝大乘論』において、眞諦の疏の成立に最も深く關與した人物が誰であったかといば、言うまでもなく慧愷であった。興味深いことに彼は眞諦の注釋を筆寫した人でもあったという記錄がある。すなわち『續高僧傳』巻十三・道岳傳によれば、道岳（五六八～六三六）は、十五歳で出家した後、『成實論』や『雜心論』を學び、そして眞諦の『攝大乘論』の學習も始めたが、當時の長安には眞諦譯『俱舍論』の注釋がなかったことを深く無念に思い、注釋なしでは本論を理解できないと判斷し、そこで嶺南に赴く商人に金を與えて眞諦の疏を探し求めさせた。その結果、ついに道岳は、廣州の顯明寺にあった眞諦の「俱舍の

疏本」と「十八部論記」の寫本を手に入れることに成功したのであった。それらの寫本について道岳傳は、「幷びに是れ凱師（＝慧愷）の筆迹なり。（慧愷は）親ら眞諦の口傳を承け、顯明は卽ち凱公所住の寺なればなり」といい、寫本を得た道岳が欣喜雀躍したことを記している（大正五〇・五二七中二六行～下三行）。ここに眞諦『俱舍論疏』と『十八部論記』（『部執疏』と同本であろう）が慧愷によって筆寫され、彼の住まった顯明寺に保管されていたことが判明する。要するに、『明了論疏』『大乘唯識論注記』『攝大乘論義疏』『俱舍論疏』『十八部論記』といった眞諦說の根幹を構成するものが、いずれもみな、何らかの意味で慧愷の手にかかるわけである。

慧愷の寫本が廣州から長安にもたらされたこと自體きわめて興味深いが、道岳傳は眞諦の兩注釋をめぐってさらに複雜な状況が發生したことをも告げている。それによれば、武德二年（六一九）、道岳は自らの得た眞諦の『俱舍論疏』があまりにも繁多で研究困難であったため、文意を損なわぬように配慮しながら三分の二を省略した略本二十二巻を編纂したという。また詳細は記されていないが、道岳は更に『十八部論記』にも同樣の手を加えた如くである（大正五〇・五二八上五～一〇行）。道岳の編輯した二十二巻本については、『新唐書』巻五十九・藝文志三にも「道岳『三藏本疏』二十二巻〈姓孟氏、河陽人、貞觀中〉」という記録がある。上述の第二節（一）に見たように、眞諦『俱舍論疏』は、『歷代三寶紀』巻九によれば六十巻であり、慧愷「阿毘達磨俱舍釋論序」によれば五十三巻であった。道岳はそれに編輯の手を加えて二十二巻に減じた略本を作成したのであった。『俱舍論』に關して現在我々が見ることのできる眞諦の疏の佚文は、玄奘門下の普光（大乘光。年代不詳）『俱舍論記』等に引用されるものであるが、それが眞諦の本來の疏であったという證據はないと言ってよいであろう。また一方、道岳が略本を作成した段階で彼自身の言葉づかいや考えが全く混入しなかったとも言えまい。そして同じ状況は、さらに『十八部論記』にも恐らく妥當するであろう。道岳以前、長安では眞諦『俱舍論疏』が全く流布していなかった状況を考えるとき、我々が現在垣間見ることのできる佚文は、果たして眞諦の元の疏から直接引用

されたのか、それとも道岳の略本から引用されたのか——我々は様々な想像を掻き立てられる。

おわりに

本稿では、後代の引用断片等を通じて、眞諦の教説を記す彼自身の著作斷片の特徴を検討した。その結果、眞諦の經典解説法として、一つの語句に複數の意味があることを明かす場合があること、固有名詞の語義解釋に特徴が見られること、インドと中國の文化や事象を比較する發言があること、同一の論題についてインドの諸部派の見解を列擧したり比較検討したりする場合があること、例證中に中國人名をもちいる場合があること、インドには存在しない中國成立の經典を否定することなく、むしろそれらを積極的に活用した形跡が認められること、そして同様のことが中國佛教特有の教理や術語についても當てはまることを確かめることができた。また、翻譯文獻においてさえ、梵語の一語を漢字二字で譯した上に各々別々な解釋を加え二字の相違を述べる場合があること、嚴密な意味で純粋な翻譯文獻であれば夾注であるべきものが本文として記されている場合があること等、翻譯らしからぬ要素が認められることも指摘した。また、眞諦の所屬部派が正量部（Saṃmitīya）であった可能性を指摘し、更に眞諦との繋がりにおいて經部（經量部 Sautrāntika）に關しても若干の考察を試みた。

第四節と第五節より得られた結論は、いわば眞諦の著作の內容を、その發話者である眞諦の側から見た場合の特徴である。同じことは、眞諦の注釋を聽いて文章化した弟子の側から規定することも可能であり、第六節において慧愷の役割に注目して導出した內容は、いわば聽き手の側から見たものとしての眞諦說の性格規定である。

梵語で書かれた眞諦說が殘っていない以上、眞諦說を漢語を用いて文章化した漢人弟子の視點を拔きにして眞諦說の「本來の姿」を抽出することは原理的に不可能である。このことは、佚文から知られる內容を眞諦の說な

のか、弟子の解釋ないし誤解なのかと穿鑿することの無意味さを示している。インド人である眞諦の説を漢人である弟子たちが筆記したことが、我々にとって所與の事態であり、出發點である。それが眞諦説そのままかどうかを問うことは、あまり生産的でない。慧愷らが理解した眞諦説を越えて、眞諦説のオリジナルに辿りつくことはできない。我々にできるのは、複數の様々な引用斷片の中からどれが本來の形か、あるいは本來の形に最も近いかを確定することであり、そしてそれが數世紀を經る間にどのように變わっていったかを辿ることである。その點において、眞諦の著作の佚文は、彼の同時代および後代の人々が眞諦説と認定して傳承してきた言説の集成であって、嚴密には眞諦が發言した内容そのものではない。眞諦佚文は、眞諦と彼の弟子達の共同作業の結果として捉えるべきであろう。ある意味で、眞諦の注釋は成立當初から既に「中國化」されていたのである。

注

(1) 本稿は、當該研究班の活動とは獨立してまとめた舊稿「眞諦三藏の著作の特徴――中印文化交渉の例として」、『關西大學東西學術研究所紀要』三八、二〇〇五年と"The Work of Paramārtha: An Example of Sino-Indian Cross-cultural Exchange." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31-1/2 (2008), 2010 を基に、その後に自ら得た知見と、研究班の成果の一部を直接に關連する限りにおいて補足したものである。研究班の成果のうち、筆者以外の者による指摘や考察に依據する箇所にはその旨を明記する。

(2) 翻譯文獻としての眞諦譯の特徴に關する主要先行研究として以下がある。高崎直道「眞諦三藏の譯經」、『森三樹三郎博士頌壽記念　東洋學論集』、朋友書店、一九七九年（再錄―『高崎直道著作集第八巻　大乘起信論・楞伽經』、春秋社、二〇〇九年)。岡田行弘「漢譯佛典研究序説――眞諦譯『寶行王正論』をめぐって」、『木村清孝博士還暦記念論集　東アジア佛教――その成立と展開』、春秋社、二〇〇二年。Okada, Yukihiro, *Nāgārjuna's Ratnāvalī. Vol. 3. Die Chinesische*

Übersetzung des Paramārtha: Herausgegeben, übersetzt und erläutert, Indica et Tibetica 48, Marburg, 2006. なお、眞諦譯の多くは現存する大藏經において眞諦譯と明示されるが、例外として眞諦譯の記載がないものを眞諦譯と推定すべき場合もある。その例として金剛寺一切經に收める『佛說四諦經』がある。これについては今西順吉「四聖諦とブッダ」、『國際佛教學大學院大學研究紀要』一〇、二〇〇六年を參照。逆に大藏經中では眞諦譯とされるが實際には眞諦譯と見なし難いものも少なくない。その代表は『大乘起信論』であり、それ以外の經論についても諸研究に指摘があるが、本稿では『大乘起信論』は眞諦の活動と直接の關係がないものとして、『大乘起信論』の成立傳播問題には一切言及しないこととする。

（3）眞諦の思想ないし教理學的特徵に關する先行研究は數多い。主なものとして次を參照。宇井伯壽『印度哲學研究第六』（甲子社書房、一九三〇年　再版—岩波書店、一九六五年）所收の「十八空論の研究」「三無性論の研究」「顯識論の研究」「轉識論の研究」「決定藏論の研究」の各論。高崎直道「眞諦三藏の思想」、『大乘佛教から密教へ——勝又俊教博士古稀記念論集』、春秋社、一九八一年。勝又俊教『佛教における心識說の研究』、山喜房佛書林、一九六一年、第二部第三篇第二章「眞諦三藏の識說」、同第三章「眞諦三藏の譯書と無相論」。岩田諦靜『眞諦の唯識說の研究』、山喜房佛書林、二〇〇四年。

（4）「眞諦三藏傳の研究」は、眞諦關係の他の諸著作と共に、前注（3）に示した『印度哲學研究第六』に收められる。本論文は書き下ろしであり、論文末尾に昭和四年（一九二九）十二月二十日と日付が記される。

（5）なお宇井と同じ頃、ドゥミエヴィルが『大乘起信論』に關する論文を發表し、その中で眞諦の活動に關しても概說を行っている。Demiéville, Paul, "Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen." *Bulletin de la Maison Franco-Japonaise* II, 2, Tokyo, 1929 (repr.: Demiéville, Paul, *Choix d'études bouddhiques (1929 – 1970)*, Leiden: E. J. Brill, 1973). 年代的に當然であるが、宇井とドゥミエヴィルはお互いの著作を參照していない。

（6）蘇公望「眞諦三藏譯述考」、『微妙聲』二、三、四、五、六、一九三六～三七年。同「眞諦三藏年譜」，『微妙聲』七、八、卷二之一、一九三七～四〇年。これらの連載論文はすぐに次の一冊にまとめられた。蘇公望『眞諦三藏年譜，坿譯述考』，北京佛學書局、一九四〇年。さらに、兩論文は次のものにも載錄された。『佛典翻譯史論』（現代佛教學術叢刊三八）、臺北・

大乘文化出版社、一九七八年。「公望」は蘇晉仁（一九一五～二〇〇二）の字。甚だ興味深いことに、「眞諦三藏譯述考」を執筆し始めた頃、彼は二十歳を過ぎて間もない年であった。因みに『微妙聲』二は、眞諦に關しては蘇公望論文のほか、僅か四頁であるが、魏善沈「眞諦留華年譜」をも收める。

(7) 關連する近年の研究として次を參照。吉津宜英「眞諦三藏譯出經律論研究誌」、『駒澤大學佛教學部研究紀要』六一、二〇〇三年。また目錄情報の分析として、本册に收めるマイケル・ラディッチ論文も參照。

(8) 本經後記の作者は明記されていないが、以下の状況に鑑みて法虔であったと考えてよいであろう。すなわち序の中に、筆受の一人であった法虔が百部を造り流通せしめたことを記す。筆受を擔當した人物としては「偕宗法師と法虔」の名に言及し、偕宗には「法師」が付せられているが、法虔にはそれがない。そして後記全體は「普願衆生、因此正説、速至涅槃、常流應化」という願文で終わる。以上は、この後記の作者が法虔であることを推定せしめる。本後記の內容については、先行研究として宇井「眞諦三藏傳の研究」二六～二七頁をも比較參照。また、本後記の作者を法虔とするものとして、矢吹慶輝『鳴沙餘韻解説』、岩波書店、一九三三年、七八頁、および、許明（編）『中國佛教經論序跋記集（一）』、上海古籍出版社、二〇〇二年、一七二頁がある。但し、いずれも作者の同定理由について何も説明していない。

(9) 第一に、序の聖語藏本については次を參照。小野勝年「聖護藏（ママ）の「勝天王般若波羅蜜經」の經序について」、『南都佛教』五九、一九八八年。第二に、房山の同序は『房山石經（隋唐刻經）2』、二〇〇〇年、二〇九頁に收められている。更に『中華大藏經』八、一〇九頁は後者に基づく書像を載錄するが、それは『中華大藏經』の編纂に當たっての新たな書き起こしであり、誤寫も含まれ、資料的價値は無い。第三に、敦煌寫本としてペリオ將來敦煌寫本ペリオ將來敦煌寫本三四七一番がある。字句の異同について、當該經序に關する限り、房山版とペリオ版はしばしば一致して聖語藏版よりもよい讀みを示す。ペリオ寫本の存在については班員池田將則の指摘によって知ることができた。同氏に謝意を表する。

(10) 二楞學人「法寶連璧（一）」、『現代佛教』第三卷一月特別號、一九二六年。小野玄妙「梁眞諦譯金光明經序文」、『佛典研究』第一卷第二號、一九二九年。二楞生「大藏文庫古逸善本目錄（一）」、『ピタカ』第五號、一九三四年。三者とも同著

者。三論文には一部の寫眞と序文全體の錄文があるため大凡のことは知ることができる。特に「大藏文庫古逸善本目錄（一）」は、壽量品の一部に增廣が見られることを指摘し、その箇所の錄文を載せている點で貴重である。しかし三論文に掲載された錄文の字句がそれぞれ微妙に異なる點は注意を要する。現在、聖語藏のCDが丸善より發賣されているが、現時點ではいまだ聖語藏の當該序文を參照できる狀態に至っていない。小野玄妙の指摘以後、從來の眞諦研究および金光明經研究が、宇井伯壽とそれを中國語で紹介した蘇公望を除けば、この重要な情報に觸れないのは研究史上の大きな遺漏である。

(11) 扶南の佛教史から見た眞諦の位置に關する先行研究として次を參照。静谷正雄「扶南佛教考」、『支那佛教史學』六―二、一九四二年、特に二四頁。静谷によれば、眞諦當時の扶南王は佛教に對して好意的であった留陀跋摩（Rudravarman 五一四～五五〇年頃）とされる。

(12) ウッジャイニーは古代のアヴァンティ國（Avanti）の都であった街であり、現在のマディヤ・プラデーシュ州ウッジャイン（Ujjain）に當たる。因みに「優禪尼國」は、眞諦と同時代の漢語史料において、眞諦傳の關係では「西天竺」に分類されるが、月婆首那傳の關係では「中天竺」に分類される（『續高僧傳』巻一、大正五〇・四三〇中。聖護藏「勝天般若經序」）。つまり、その位置をインドの中央とみるか西とみるかについて、必ずしも一定していない點は注意される。

(13) 前注（5）Demiéville, 1929, p.16 は Bharadvāja と表記する。これも可能であるが、しかし本稿では「バラドヴァージャ仙の子孫」という意味で最初の母音を長化した Bhāradvāja をむしろ想定したい。頗羅墮が Bhāradvāja ないし Bharadvāja である例としては、いわゆる賓頭盧頗羅墮を擧げることができる。宇井伯壽「眞諦三藏傳の研究」九頁は「頗羅墮は確にバーラタ（Bhārata）の音譯」とするが、全くの誤りである。

(14) 眞諦から菩薩戒を授かった在家者としては、曹毘のほか、「攝大乘論序」に言及される歐陽頠がいる（大正三一・一一二下）。また聖語藏に收める「金光明經序」は眞諦の菩薩戒弟子として蘭陵の蕭碏、字は能臣に言及する。

(15) Frauwallner, Erich, "Amalavijñānam und Ālayavijñānam." In: *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde, Walter Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht*, Hamburg: Cram, de Gruyter, 1951, p. 149 [repr.: *Frauwallner, Kleine Schriften,*

Wiesbaden: Franz Steiner, 1982, p. 638].

（16）『大唐西域記』巻十一・伐臘毘の條（大正五一・九三六中〜下）參照。また同巻八・摩揭陀國上の一節（九一三下〜九一四下）に記される徳慧菩薩の伽藍の逸話を參照。さらに唯識の論師としての徳慧については、『成唯識論述記』巻一本（大正四三・二三一下）參照。

（17）佛陀多羅多（*Buddhatrāta ブッダトラータ、覺護）については更に、第三果を獲得した聖者であったことが同論跋文に記される（大正二四・六七二下）。隋・吉藏『中觀論疏』巻八本「明了論是覺護法師造、而依正量部義」（大正四二・一一九下）。唐・大覺『四分律鈔批』巻二十三「……是佛陀多羅法師之所造、此云覺護。法師第三果人也」（續一・六七・五・四六八裏下）。

（18）宇井伯壽「顯識論の研究」三九五頁。並川孝儀「チベット譯『有爲無爲決擇』の正量部説と『律二十二明了論』」、『加藤純章博士還暦記念論集、アビダルマ佛教とインド思想』、春秋社、二〇〇〇年、特に一八九頁以下。並川孝儀「正量部の四善根位説」、『印度學佛教學研究』四四—一、一九九五年もあわせて參照。

（19）たとえば佛馱跋陀羅は大乘經典『華嚴經』六十巻を譯したが、この經典と佛馱跋陀羅との關連性は、實は緊密ではない。『高僧傳』巻二・の本傳によれば、同經の梵本は、支法領という人物によって于闐からもたらされたが、未譯のままであったが爲に、佛馱跋陀羅が譯出に參與することを請われたにすぎないのである（大正五〇・三三五下三〜九行）。このように譯出者が當該經典と本來の關係性を有さない場合も時にはある。

（20）『佛說四諦經』との關係については前注（2）今西論文、一七〜一八頁參照。

（21）*Hastavālaprakarana* とその眞諦譯については次を參照。Frauwallner, Erich, "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 3, 1959, pp. 127-129, pp. 152-156. 長澤實導『瑜伽行思想と密教の研究』、大東出版社、一九七八年、第二篇第三章第二節「漢譯二本對照チベット譯『手量論註』和譯」および同第三節「『無想思塵論』の形態論的檢討」。眞諦のもたらした論書の中にディグナーガのものがあり、その相對年代は四八〇〜五四〇年頃と推測されている點から考察すると、眞諦はおそらく最新の文獻をふくむインド情報を中國にもたらしたと考えてよい。

ディグナーガと眞諦の年代關係を論じた先行研究として次を參照。服部正明「ディグナーガ及びその周邊の年代」、『塚本博士頌壽記念佛教史學論集』、塚本博士頌壽記念會、一九六一年、八四～八五頁。なお、眞諦譯の場合、『解捲論』と『解拳論』のいずれが本來の題名かは決定しにくく、その意味にも問題が殘る。「解拳」とは握った拳を開くことを意味するように筆者には思われる。眞諦同譯は義淨譯『掌中論』に對應する。梵語による標題 *Hastavāla* は、現存する梵語文獻の引用等に確認されているわけではなく、チベット語譯の冒頭に示される原題の音譯に基づく。題名の vāla の意味には諸説あり、現在のところ未確定である。

(22) ディグナーガの晩年の著作と考えられる『集量論』（*Pramāṇasamuccaya*）への言及を眞諦説に確認できないし、先行する『因明正理門論』（*Nyāyamukha*）への言及もない。さらに言えば、ディグナーガが創案した二量説（正しい認識手段と知覺と推理の二種のみであるという説）に眞諦が言及した痕跡も得られない。そもそも眞諦の著作の佚文から窺う限り、彼がディグナーガ系論理學（推理論、たとえば因の三相説など）の知識を備えていたことの明證が得られない。關連する內容としてディグナーガ以前の舊説である三量説を説明する箇所が眞諦説の大意として圓測『解深密經疏』巻二、續一・三四・四・三三四裏下）に紹介されている。但し、それはあくまで大意であること、圓測が引用語に夾注を付して「眞諦の『記』に依れば十四、五紙あり、繁を恐れて述べず」という通りである。またそこでは知覺を意味する語が「現量」（玄奘の術語と一致）であり、同じ意味の眞諦特有の譯語「證量」（pratyakṣa）が用いられていない點からも問題が殘る。

(23) Obermiller, E., *History of Buddhism (Chos-'byung) by Bu-ston. II. Part. The History of Buddhism in India and Tibet*, Heidelberg, 1932, p. 149. *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Delhi, 1990 (originally Simla, 1970), tr. by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya, and edited by Debiprasad Chattopadhyaya, p. 181. Frauwallner, Erich, *Die Philosophie des Buddhismus*, 3. durchgesehene Auflage, Berlin: Akademie-Verlag, 1969, p. 390.

(24) 梁安郡については、これまで、廣東省惠陽の一帶である、晉安郡の誤寫である等と想定されてきたが、章巽「眞諦傳中之梁安郡」（『福建論壇』一九八三年年四期。再錄―『章巽文集』、海洋出版社、一九八六年）、廖大珂「梁安郡歷史與王氏家族」（『海洋史研究』一九九七年二期）、楊維中「眞諦三藏行歷及其以廣東爲核心的翻譯活動考實」（明生（主編）『禪

和之聲——〝禪宗優秀文化與構建和諧社會〞學術研討會論文集』上・下、北京・宗教文化出版社、二〇〇七年、三五〇～三五三頁）、および本研究班における班員齋藤智寛の調査（未出版）によって、梁安郡は現在の福建省南安市豐州に當たることが確定的となった。また「金剛般若經後記」に言及される梁安郡の「建造伽藍」（圓測『解深密經疏』巻一に「建造寺」として言及される。續一・三四・四・二九九表下）は現在の南安の延福寺に比定可能である。またウェブサイト「復旦大學歷史地理研究中心官方網站」の檢索結果もあわせて參照。同サイトの現時點のアドレスは次の通り。http://yugong.fudan.edu.cn/lchg/Chgis_Search_Form.asp

(25) 廣州において眞諦は歐陽頠（四九八～五六三）と歐陽紇（五三八～五七〇）の父子二代にわたって庇護を受け、彼らの經濟的支援を背景に譯經を行った。歐陽氏二代と眞諦の關係については次を參照。吉川忠夫「嶺南の歐陽氏」、科研研究成果報告書『中國邊境社會の歷史的研究』（研究代表者・谷川道雄）、一九八九年。さらに關連の研究として次も比較參照。前注（24）楊維中「眞諦三藏行歷及其以廣東爲核心的翻譯活動考實」。吉川忠夫「讀書劄記三題」、『中國思想史研究』二三、二〇〇〇年（再錄—吉川忠夫『讀書雜志——中國の史書と宗教をめぐる十二章』、第十二章、岩波書店、二〇一〇年）。石田徳行「歐陽頠・紇と佛教——眞諦との關係を中心に」、『佛教史學研究』一三―一、一九七九年。

(26) 吉川忠夫・船山徹『高僧傳（一）』、岩波文庫、岩波書店、二〇〇九年、二八六頁注一。

(27) 吉川・船山、同書、一三六頁參照。

(28) 安藤更生『鑑眞和上傳之研究』、平凡社、一九六〇年、二三四～二四九頁。

(29) 安藤、同書、二三八頁注八、二四六頁、二四七頁注二一、二四九頁注二四。

(30) 捨身とその意義、種類および自殺との關係については次を參照。拙稿「捨身の思想——六朝佛教史の一斷面」、『東方學報』京都七四、二〇〇二年（自殺については特に三三六〔63〕～三三一〔68〕頁參照）。

(31) 中國中世佛教における聖者の規定、具體的事例、傳統の種々相については次を參照。拙稿「聖者觀の二系統——六朝隋唐佛教史鳥瞰の一試論」、麥谷邦夫（編）『三教交涉論叢』、京都大學人文科學研究所、二〇〇五年。

(32) 前注（2）に示した先行研究を見よ。

(33) 當該リストを『正論釋義』以下十三部數えると、第十三は『婆藪槃豆傳』一巻であるが、同傳は『開元釋敎錄』巻七（大正五五・五四五下）に譯として既出するので除外すると、第十三は次の『衆經通序』二巻となり、巻數總計も辻褄が合う。
(34) ただし『倶舍論疏』成立と唐初における流傳にはさらに複雜な状況があったことが『續高僧傳』巻十三・道岳傳に記される。これについては本文第六節の末尾を見よ。
(35) 『部執論疏』に關する早期の研究に次がある。Demiéville, Paul, "L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha." *Mélanges chinois et bouddhiques* 1, 1931 (repr.: Demiéville, Paul, *Choix d'études bouddhiques (1929 – 1970)*, Leiden: E. J. Brill, 1973).
(36) 宇井「眞諦三藏傳の研究」九六～九七頁。青原令知「德慧の『隨相論』」、『印度學佛敎學研究』四一―二、一九九三年。同「德慧『隨相論』の集諦行相解釋」、『印度學佛敎學研究』五一―二、二〇〇三年。なお『隨相論』を眞諦の疏を含むものとは解釋しない立場の研究として次を參照。吉津宜英「眞諦三藏譯出經律論研究誌」、二四一頁、二七七頁。
(37) 拙稿「「如是我聞」か「如是我聞一時」か――六朝隋唐の「如是我聞」解釋史への新視角」、『法鼓佛學學報』一、二〇〇七年、二五七頁。
(38) 『金光明疏』のこれまでの佚文研究に次がある。佐藤哲英『天台大師の研究』、百華苑、一九六一年、第四篇第三章第四節「眞諦三藏の金光明經疏」。林鳴宇『宋代天台敎學の研究――『金光明經』の研究史を中心として』、山喜房佛書林、二〇〇三年、第二篇第二章第二節「眞諦の『金光明經疏』」。
(39) 『中論疏』が翻譯でない可能性は、本研究班において大竹晉によって指摘された。本稿は同氏の指摘に暫定的に從うものである。本文獻に關する先行研究として次を參照。今津洪嶽「羅睺羅跋陀羅の中論註に就て」、『現代佛敎』二―一六、一九二五年。ただし「疏」と呼ばれるからインドの注釋でないとは斷言できないのは言うまでもない。
(40) 吉村誠「攝論學派の心識說について」、『印度學佛敎學研究』五一―一、二〇〇二年。同「攝論學派の心識說について」、『駒澤大學佛敎學部論集』三四、二〇〇三年。
(41) 關連議論として、本書所收の大竹晉「眞諦『九識章』をめぐって」を參照。それによれば、「九識章」という名に言及す

る佚文中にインド人には知り得ても、漢譯されていなかったために中國人が知り得なかった内容が含まれるという。

(42) 宇井伯壽「攝大乘論義疏の斷片」、同『攝大乘論研究』、岩波書店、一九三五年。

(43)『二十論』の原題はこれまでViṃśatikāと表記されてきたが、最近、寫本調査により、Viṃśikāと表記すべきであることが加納和雄によって指摘されている。Kano, Kazuo, "Two Short Glosses on Yogācāra Texts by Vairocanarakṣita: Viṃśikāṭīkāvivṛti and *Dharmadharmatāvibhāgavivṛti." In: Sferra, Francesco, (ed.), *Manuscripta Buddhica, Vol. I: Sanskrit Texts from Giuseppe Tucci's Collection, Part I*, Serie Orientale Roma, Roma: IsIAO, 2008, p. 345 & p. 350.

(44) Takakusu, J., "The Life of Vasu-bandhu by Paramārtha (A.D. 499-569)," *T'oung pao*, Série II, Vol. V, 1904, p. 293 n. 110. Id., "A Study of Paramārtha's Life of Vasu-bandhu; and the Date of Vasu-bandhu," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1905, p. 38. Frauwallner, Erich, *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Serie Orientale Roma, Roma: IsMEO, 1951, pp. 17-18.

(45) 前注（4）宇井伯壽「眞諦三藏傳の研究」「顯識論の研究」。

(46) 前注（4）宇井伯壽「眞諦三藏傳の研究」「十八空論の研究」。Radich, Michael, "The Doctrine of **Amalavijñāna* in Paramārtha (499-569), and Later Authors to Approximately 800 C.E.," *Zinbun: Annals of the Institute for Research in Humanities, Kyoto University* 41(2008), 2009, pp. 72-79. なおラディッチ論文（特に一六四頁注四九〇）は、眞諦の佚文を思想の中國化とその過程という觀點から分析しようと試みるものとして注目される。

(47) 前注（2）高崎直道「眞諦三藏の譯經」參照。

(48) 勝又俊教『佛教における心識説の研究』、山喜房佛書林、一九六一年、第三章第二節「無相論について」。

(49) 前注（2）高崎直道「眞諦三藏の譯經」參照。また内容の解説として次も參照。河村孝照「涅槃經本有今無偈論について」、『印度學佛教學研究』一八―二、一九七〇年。

(50) 月輪賢隆「究竟一乘寶性論に就て」、『日本佛教學會年報』七、一九三五年（後に、『佛典の批判的研究』、百華苑、一九七一年、所收）。服部正明「『佛性論』の一考察」、『佛教史學』四―三・四、一九五五年。

(51)『國譯一切經瑜伽部十二』所收の坂本幸男「佛性論解題」の二六四～二六七頁に、佛性論中で「釋曰」あるいは「記曰」

より始まる十七カ所が集められている。

(52) 高崎直道「佛性論解題」、高崎直道・柏木弘雄（校註）『佛性論・大乘起信論（舊・新二譯）』、新國譯大藏經論集部2、大藏出版、二〇〇五年、特に六一～六二頁參照。

(53) 『七事記』は經典冒頭の定型句を七項目に分けるが、これを幾つに分けるかという點はインドの注釋でも中國の注釋でも定說があるわけではない。「我」「聞」を一つのまとまりとみなして六項目とする注釋もある。その場合、それを「六成就」と呼ぶこともある。

(54) 七事記については次を參照。宇井伯壽「眞諦三藏傳の研究」八五頁。拙稿「「漢譯」と「中國撰述」の閒――漢文佛典に特有な形態をめぐって」、『佛教史學研究』四五―一、二〇〇二年、二八頁、注四一。

(55) 崔鈆植 최연식『校勘大乘四論玄義記』，불광출판사（佛光出版社 Bulkwang Books）、二〇〇九年。崔鈆植（山口弘江譯）「『大乘四論玄義記』と韓國古代佛教思想の再檢討」、『東アジア佛教研究』八、二〇一〇年。

(56) 橘川智昭「新羅唯識の研究狀況について」、『韓國佛教學 SEMINAR』八、二〇〇〇年、七三頁參照。これによれば、圓測の諸著作のうちで『仁王經疏』は最晩年の作とされる。『無量義經疏』については次を參照。橘川智昭「圓測新資料・完本『無量義經疏』とその思想」、『불교학리뷰 Critical Review for Buddhist Studies』四、二〇〇八年。

(57) 關連する金剛經注釋の最新の研究として次の論文とそこに引用される先行諸研究を參照。麥谷邦夫「唐・玄宗の三經御注をめぐる諸問題――『御注金剛般若經』を中心に」、同（編）『三教交涉論叢續編』、京都大學人文科學研究所、二〇一一年、特に二五〇～二五一頁。また校本として次を參照。定源（編）「御註金剛般若波羅蜜經宣演卷上」、方廣錩（主編）『藏外佛教文獻』第二編、總第十五輯、北京・中國人民大學出版社、二〇一〇年。

(58) 常盤大定「『天台法華玄義釋籤要決』十卷・『天台法華疏記義決』十卷・『摩訶止觀論弘決纂義』八卷の撰者道邃についての疑問」、同『支那佛教の研究第二』、春秋社松柏館、一九四一年。

(59) 吉藏の引用がしばしば逐語的でなく要約的であり、そのことが佚文を回收をする上で問題となることについては次を參照。拙稿「梁の開善寺智藏『成實論大義記』と南朝教理學」、科硏費研究成果報告書『江南道教の研究』（研究代表者・

麥谷邦夫)、二〇〇七年、一一六〜一一八頁「方法論的覺書」參照。

(60)『水野弘元著作集第二巻、佛教教理研究』、春秋社、一九九七年、所收。論文の初出は『駒澤大學佛教學會年報』一、一九三一年。

(61)福田琢「『成實論』の學派系統」(荒牧典俊(編)『中國北朝隋唐佛教思想史』、法藏館、二〇〇〇年)は『成實論』の所屬部派に關する優れた研究成果であり、關連諸研究も紹介するが、慧愷の序には全く觸れていない。

(62)ただし「僧伽胝施沙」と「波胝提舍尼」に用いられる「胝」(*ṭi)は眞諦譯に特徴的と言えるかも知れない。

(63)『平川彰著作集第14巻　二百五十戒の研究Ⅰ』、春秋社、一九九三年、三五八頁。

(64)『平川彰著作集第16巻　二百五十戒の研究Ⅲ』、春秋社、一九九四年、六〜七頁。

(65)同、二九頁。

(66)正量部のこの用語は從來注目されてこなかったが、先行研究がただ一つ存在する。荻原雲來「波夜提の原語に就いて」、『荻原雲來文集』、荻原博士記念會、一九二八年、八五六頁、八六一頁(原載『大正大學學報』三、一九二八年)。この論文は波夜提に對應する諸々の語形を擧げるものであり、その中で『明了論』に觸れて prāyatmika という原語を想定している。しかしこの語の特異性については格別の議論をしていないため、その後の研究者の注目を集めることはなかった。同論文を批判的に取り上げた平川彰『二百五十戒の研究Ⅲ』も『明了論』に一切言及していない。荻原論文への注意喚起を促してくれた研究班班員池田將則に感謝したい。

(67)これと同じ說は『倶舍論』第三章八七偈cdとその自注に規定されている。

(68)一丈は十尺。したがって計算上、八〇〇丈=八〇〇〇尺=一〇〇〇ダヌ(弓)=一クローシャ。

(69)一里は一八〇〇尺。したがって一クローシャ=一〇〇〇ダヌ=八〇〇〇尺=四、四四四……里となる計算。すなわちアラニヤはラナの三義に鑑みて、ラナに相當する場所から一クローシャ以上(正量部の計算を中國の度量衡に換算すれば四、四四四……里以上)離れていなければならないとの意味である。因みに眞諦說以外には、一クローシャ(拘盧舍)は五里であるとする漢語文獻がある。唐・道世『毘尼討要』巻一に引く『耶舍傳』に「拘盧舍者、大牛鳴音也。其音聞於五里」

（續藏一・七〇・二・一一四裏上）とある。また北魏・吉迦夜共曇曜譯『雜寶藏經』一「一拘屢者〈秦言五里〉」（大正四・四五二下）、未詳作者『四分律幷論要用抄』上の夾注に「〈一拘盧舍者五里〉」（大正八五・六九四下）とある。

(70) 三種のうち、raṇa が騒音・喧噪（sound, noise）を意味し得ることは通常の辭書において確認可能である。また raṇa が煩惱（kleśa）の意味に用いられ得ることについては次を參照。Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol. II. New Haven: Yale University Press, 1953 (Repr.: Delhi: Motilal Banarsidass, 1970), p. 64 s.v. "a-raṇa," p. 450 s.v. "raṇa." また争いのない境地の三昧を意味する araṇā を眞諦譯『倶舍論』は「無諍三摩提」と譯す。

(71) 平川『二百五十戒の研究Ⅳ』、二七七頁（五百弓について）、『同Ⅱ』五六四〜五六五頁。

(72) 圓測『解深密經疏』巻一（續一・三四・四・三一七裏上　三二四上も比較參照）に引く眞諦の解釋（恐らく『解節經疏』）。なお類似の解釋は、眞諦の著作ではないが、眞諦譯『攝大乘論釋』（天親釋）巻八（大正三一・二〇六中）にも見える。

(73) 圓測『解深密經疏』巻三（續一・三四・四・三四九表上）

(74) 同巻二（續一・三四・四・三三四表上）

(75) 同巻一（續一・三四・四・三一七表上）、吉藏『法華義疏』巻一（大正三四・四五七下）

(76)（參考）窺基『阿彌陀經疏』「故眞諦云。應名勿伽羅。此云愛胡豆。愛胡豆卽菉豆也。上古有仙人唯食此豆、是彼仙種、因姓爲名」（大正三七・三一五下）。なお同疏原文に二度現れる「愛」は「受」の誤寫であろう。更に、中觀澄禪『三論玄義檢幽集』巻六における「抄批」（唐・大覺『四分律鈔批』、但し現行本には對應箇所がない）の引用にも「目連」の語義解釋を含む眞諦說（大正七〇・四六五中〜下）が見え、それが元來は『部執論疏』の一節であったことが分かる。

(77) maudga < mudga (*Pāli* mugga). 綠色の豆とは、現在ムング豆（mung）と呼ばれるものに當たるか。

(78) 滿久崇麿『佛典の植物』、八坂書房、一九八五年、四四〜四五頁。

(79) インド傳統學術におけるニルヴァチャナ（ニルクティ、ニルクタ）についての關連研究として次を參照。Deeg, Max, *Die altindische Etymologie nach dem Verstäntnis Yāska's und seiner Vorgänger: eine Untersuchung über ihre Praktiken, ihre literarische Verbreitung und ihr Verhältnis zur dichterischen Gestaltung und Sprachmagie*, Dettelbach: J. H. Röll, 1995, p. 328 & p. 425 s.v.

"kaśyápa," p. 362 & p. 422 s.v. "araṇya." Kahrs, Eivind, *Indian Semantic Analysis: The 'Nirvacana' Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 142 "kacchapa." 佛教における同様の傳統については次を參照。眞野龍海「訓釋詞（nirukti ニルクティ）について」、『佛教文化學會紀要』一〇、二〇〇一年（またウェブ版 http://www.evam.ne.jp/tenkoin/data/study06-i.html）。

(80) 因みに季節（*Skt.* ṛtu）の區分に關する他の說としては、『大唐西域記』巻二に眞諦と同じ一年三分說および、更に詳細なる一年六分說などが紹介されるほか、失譯『薩婆多毘尼毘婆沙』巻七（大正二三・五四七下）や道世『毘尼討要』巻二に引く『耶舍傳』という文獻（續一・七〇・二・一三四表下）にも、季節を三期に分ける說が言及されている。前注（69）にも言及した『耶舍傳』がいかなる文獻であるかについては別稿を準備している。

(81) 本文に示した通り、當該箇所の眞諦譯は「毘拏」（大正一六・七一三中）。對應する玄奘譯『解深密經』巻一・勝義諦相品第二の譯語は「箜篌」（大正一六・六九一上一七行）。チベット語譯は pi bang である。次を參照。Lamotte, Étienne, *L'explication des mystères*, Louvain: Bureaux du recueil, Bibliothèque de l'Université, 1935, p. 46, chap. 3,6, ll. 4-7. チベット語の pi bang は pi wang と表記される場合もある。なお、本經典の梵語原典の存在は目下確認されていない。

(82) 外村中「古代インドの絃樂器「ヴィーナー」、「ヴァッラキー」、「トゥナヴァ」」、『古代文化』六二―三、二〇一〇年、六五（402）～八一（418）頁、特に六七頁の說明および六八頁の第5圖、第6圖、第7圖を見よ。更に同氏による以下の論文もあわせて參照。外村中「唐代琵琶雜攷――正倉院の「秦漢琵琶」」、『鹿園雜集』（奈良國立博物館研究紀要）二・三合併號、二〇〇一年、五七～七一頁。同「「五絃」琵琶の流行について」、『鹿園雜集』（奈良國立博物館研究紀要）七、二〇〇五年、一～二四頁。

(83) 北凉・曇無讖譯『大般涅槃經』巻十六・梵行品「……是象嗅已、狂醉倍常、見我翼從被服赤色、謂呼是血、……」（大正一二・四五七中）。南本『大般涅槃經』巻十四・梵行品（六九九中）。

(84) 壞色については次を參照。平川彰『平川彰著作集第16巻 二百五十戒の研究Ⅲ』、春秋社、一九九四年、六〇六～六一六頁。佐藤密雄『原始佛教教團の研究』、山喜房佛書林、一九六三年、六八三～六九〇頁。

(85) 五部派説および問題點については次を參照。拙稿「經典の僞作と編輯——『遺教三昧經』と『舍利弗問經』」、京都大學人文科學研究所（編）『中國宗教文獻研究』、臨川書店、二〇〇七年、八六～八九頁。

(86) 「若是薩婆多義、有同隨得繫之戒善、生雖謝同隨得繫、其住在過去、繫果在未來。若正量部戒善、生此善行、與無失法倶生、其不說有業能業、體生卽謝滅、無失法不滅、攝業果令不失。……」（大正三一・一六一下～一六二上）。同隨得および不失に關する最近の研究として次を參照。那須良彦「有部の不失法因と正量部の不失——『中論』第17章所述の「不失」に對する觀誓の解釋」、『印度學佛教學研究』五三—一、二〇〇四年。

(87) これ以外にも『四諦論』には興味深い語法がある。たとえば滅を意味する nirodha を「尼盧陀」と音譯し、それを分析して「尼者訓無、盧陀訓遮障。渇愛等法能障、此中永無故、名尼盧陀」（「ニ」は無という意味であり、「ローダ」は遮り妨げるという意味である。渇愛等のダルマは妨げとなるが、これ（ニローダ＝滅）にはそれが全くないから、それ故、「ニローダ（妨げなきもの）」と呼ぶ。大正三二・三八九下）というように音譯に對應する意譯を「訓」という字で示すのはユニークな語例と言ってよいであろう（但し、ニローダのこの語義解釋がどの程度まで普遍的かは筆者には目下不明）。また「生之與起、云何爲異」（生じることと起こることはどのように異なるのか。三八〇下三行）と竝列關係を「之與」の二字で示すのは他の翻譯文獻にも例がないわけではないが、通常、翻譯の中で用いる頻度は低い。

(88) 「格義」の語義、問題點、漢譯との關連性については次を參照。拙稿「文化接觸としての佛典漢譯——「格義」と「聖」の序論的考察」、田中雅一・船山徹（編）『コンタクトゾーンの人文學第一巻』、晃洋書房、二〇一一年。

(89) 『仁王般若經』が疑經であることをめぐる研究史および筆者自身の考えについては、拙稿「疑經『梵網經』成立の諸問題」、『佛教史學研究』三九—一、一九九六年を參照。

(90) 圓測の引く眞諦の『本記』が眞諦『仁王般若疏』である點については宇井「眞諦三藏傳の研究」五三頁を參照。圓測『仁王經疏』に引用される眞諦佚文の一覽については次を參照。木村邦和「西明寺圓測における眞諦三藏所傳の學説に對する評價（二）」、『研究紀要』（長岡短期大學）六、一九八二年。『本記』とは本來の注記というような意味であろうが、しかし何故に眞諦『仁王般若疏』のみに『本記』という呼稱を用いるのか、その理由は定かでない。

(91) 注（44）Frauwallner, *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, pp. 7-8.

(92) 同内容を傳える別な引用として、圓測『仁王經疏』巻上末の次の一節も參照。「有云、眞諦三藏意、如來在世四十五年、說三乘（種）法輪。一轉轉法輪、說小乘故。然轉有顯密。密則始從得道夜、至涅槃夜、但具轉三法輪。顯卽從初成道七年、但轉轉法輪。次七年後三十一年中、兼轉・照法輪。從三十八年後、於七年中、轉種（持）法輪。從初照至于轉治（持）來、合有三十一年。前二十九年已說餘般若、今至三十年初月八日、方說『仁王般若』、故今『本記』云、「言「初年月八日」者、卽正月八日。如來成道七年說『般若』」。案此經文、已二十九年、至此時、應是成道後三十六年。此『本記』意、義如上記」（大正三三・三七六中～下）。また吉藏『仁王般若經疏』巻上一「「初年月八日者、此明時節。成道三十六年正月八日說此經、佛成道七年、方說餘般若」（大正三三・三一一上）も參照。更に、義寂『法華經論述記』巻上における關連箇所を和譯して示す研究として次を參照。朴姚娟（佐藤厚譯）「新羅義寂の『法華經論述記』の一考察」、『東アジア佛教研究』九、二〇一一年、一九〇頁。眞諦その他の轉法輪說ついては次の論文もあわせて參照。吉村誠「唯識學派の三轉法輪說について」、『駒澤大學佛教學部論集』三六、二〇〇五年、特に一六六～一六八頁。

(93) 但し、諸文獻がいずれも釋迦の說法年代と年齢に言及するわけではなく、殆どの文獻は、いずれかの要素のみを部分的に示すにすぎない。以下に說法年數に關する諸文獻を擧げる。釋迦四十九年說法說は、西晉・白法祖譯『佛般泥洹經』巻下「得佛說經、四十九歲」（大正一・一七一中～下）、同「佛爲三界天中之天、神聖無量、至尊難雙、開化導引四十九年、仙聖梵釋、靡不稽首」（一七一下）、「世尊說經、四十九歲」（一七二上）、失譯『般泥洹經』巻下「佛報王、自我得佛、四十九歲、所說經戒、一切具悉」（大正一・一八七上）、前秦・道安「鼻奈耶序」「阿難出經、面承聖旨。五百應眞、更互定察、分爲十二部。於四十九年之誨、無片言遺矣」（大正二四・八五一上）、後秦・鳩摩羅什譯『禪祕要法經』巻中「過去有佛名釋迦牟尼、唯獨一身、教化衆生、住在此世四十九年、入大涅槃而般涅槃、猶如薪盡火滅、永滅無餘」（大正一五・二五六上）、南齊・蕭子良『淨住子』「故如來一代四十九年、隨緣示教、種種說法」（大正五二・三二一八下）などに見られる。一方、釋迦四十五年說法說は、失譯『大乘悲分陀利經』巻六「於娑訶佛刹賢大劫百二十歲、世人中、於四十五年、如是成滿大具佛事」（大正三・二七六中）、北涼・曇無讖譯『悲華經』巻八「人壽百歲於中成佛、號智華無垢堅菩提尊王・

如來・應・正遍知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・佛世尊。住世說法四十五年作於佛事」（大正三・二一九下）、南齊・僧伽跋陀羅譯『善見律毘婆沙』巻一「世尊得阿耨多羅三藐三菩提、乃至涅槃時、於一中間、四十五年」（大正二四・六七五中）、北魏・菩提流支『金剛仙論』巻三「若釋迦如來、從王宮生、六年苦行、修道成佛、四十五年住世說法、後入涅槃」（大正二五・八一八中）などに見える。

(94) 眞諦說が『金光明經』に基づくことを指摘する文獻としては、前注（92）朴論文に示される『法華經論述記』巻上に「此三如次、名轉・照・持。依『金光明』、立此三名」とあるほか、澄觀『大方廣華嚴經疏』巻一「眞諦三藏依『金光明』立轉・照・持三輪之敎、亦大同此、而時節小異。謂。七年前說四諦、名轉法輪。七年後說『般若』、具轉・照二輪、以空照有故。三十年後具轉・照・持、以雙照空有持前二故」（大正三五・五〇八下）とある。因みに義淨譯では「轉妙法輪、持・照法輪」（大正一六・四一四上）とあり、轉・照・持の三種はあまり明確でない。

(95) 水野弘元「五十二位等の菩薩階位說」、『佛教學』一八、一九八四年。

(96) 拙稿「「漢譯」と「中國撰述」の間——漢文佛典に特有な形態をめぐって」、『佛教史學研究』四五—一、二〇〇二年、特に二二頁。拙稿「龍樹、無著、世親の到達した階位に關する諸傳承」、『東方學』一〇五、二〇〇三年、特に一二六頁。

(97) 六朝隋唐の菩薩の階位說の概觀については前注（31）拙稿「聖者觀の二系統——六朝隋唐佛教史鳥瞰の一試論」參照。

(98) 長尾雅人『攝大乘論——和譯と注解（下）』、講談社、一九八七年、六〇頁。

(99) 高崎直道『寶性論』、講談社、一九八九年、四七～四八頁の和譯を參照。

(100) 青原令知「德慧『隨相論』の集諦行相解釋」、『印度學佛教學研究』五一—二、二〇〇三年、八四五頁。

(101) 前注（98）長尾雅人『攝大乘論——和譯と注解（下）』六〇頁「このような中國的注釋を眞諦自らが行ったとも考えにくい。したがってむしろ弟子たちの注釋がそこにまぎれこんでいるというべきではないかと思われる」。

(102) 前注（101）に示した長尾說と論點は少々異なるが、フラウワルナーもヴァスバンドゥ二人說を提唱するにあたり、眞諦は正しく理解していたにもかかわらず、異なるヴァスバンドゥを眞諦の弟子が誤って同一人として記した結果、『婆藪槃豆法師傳』が成立した可能性を想定する。前注（44）Frauwallner, *On the Date of . . .*, p. 18. しかし一方、虚心に考えれば、

長年にわたって師事した師匠の説のうちでも、瑜伽行派の祖師の傳記という最も基礎的で重要な事柄について、弟子たちが完全に誤解したまま數年を共にし、遂に最後まで誤りに氣づかなかったと想定することが現實的であるとは筆者には思えない。このような基本的事實關係を弟子が誤解し續けたと想定することは、むしろ困難ではないであろうか。

(103)「用識」という譯語は、眞諦譯『中邊分別論』巻上の偈文（大正三一・四五一下二八）およびその散文釋（四五二上一～二）に見える。對應する梵語は、偈文（I九b）ではaupabhogikam (vijñānam) であり、散文釋ではupabhoga(vijñānam) である。なお、『中邊分別論』のこの偈は『攝大乘論』において引用されており、その眞諦譯は「受識」であり（大正三一・一一五下一八）。つまり、眞諦譯『中邊分別論』および『攝大乘論』の對比によって、眞諦譯の「用識」「受識」「受用識」は梵語では同じであることが判明する。また、「正受識」は眞諦譯『攝大乘論』巻上（大正三一・一一八下二三）に見える。それに對應する玄奘譯が「彼能受識」であり、梵語としてはupabhogaが想定されるべきことについては、長尾雅人『攝大乘論――和譯と注解（上）』、講談社、一九八二年、二七五～二七七頁を參照。以上によって、用識と正受識との區別は、專ら漢語表現に依存しており、梵語では單なるトートロジーとなってしまって意味をなさないことが判るのである。

(104)『顯識論』には、このほかにも注釋的要素――非翻譯的要素――を指摘することが可能である。たとえば夾注ではあるが、前半部の末尾に次のような「體」と「用」を用いる用語法がある。「〈義疏九識第三合簡、文義有兩。一明識體、二明識用。一識體者、出『唯識論』〉」。（大正三一・八八〇中）。また後半部で、生に觸生・嗅生・沙生・聲生の四種があるとして第四の聲生が鶴や孔雀等の鳥類であることを説明する文脈で、唐突に「一切出卵不可食、皆有子也（すべて卵は食してはならぬ。子供が中にいるからだ）」（八八二上）というのは、内容的には興味深いが、議論の文脈上は全く不要な發言に思われる。

(105)ヴァスバンドゥという名は、彼が出家した時に僧から授けられた名ではない。出生時に親が名付けた本名である。このことは、『婆藪槃豆傳』の記録からも明瞭であるが、さらにまた、神泰『俱舍論疏』巻一（續一・八三・三・二七七裏上～下）によれば、ヴァスバンドゥのヴァスはヴァスデーヴァ神（Vasudeva）を意味し、父母が「婆藪天廟」すなわちヴァスデー

ヴァ神の祠廟にお參りしたことにより子を授かったのに因んだ名前であると説明されている。因みに、このように出家後に本名をそのまま用いた例は實は相當あったと考えられる。シャーリプトラ（Śāriputra）など「〜の息子（putra）」という形式の名は母名に基づくのが一般的である。またグナヴァルマン（Guṇavarman）のように「〜ヴァルマン（varman 鎧）」という形式の名はクシャトリア出身者であるのが一般的であり、僧に限らず世俗の王に同名の者が存在する場合もある。さらには、鳩摩羅什傳によれば、クマーラジーヴァ（Kumārajīva）という名は父名クマーラヤーナ（Kumārayāna）と母名ジーヴァー（Jīvā）を合わせたものである。これらの事例においては名前に出生に關する事柄が盛り込まれており、そうした世俗的因緣を背景とする名を、出家してサンガに入った時に、初めて僧が授けたと想定することは困難である。

(106) 前注（44）Takakusu, "The Life of Vasu-bandhu by Paramārtha (A.D. 499-569)," p. 293. 更にいえば、高楠説は正字體における臺（臺城）と台（台州）の區別を無視している點でも誤りである。一方、Frauwallner, *On the Date of . . .* p. 18 は高楠譯の當否を云々していないが、自らの英譯を示し、臺城を "the city of T'ai (Nanking)" と比較的正確に理解している。

(107) 臺城をめぐる古典的考證として次を參照。朱偰『金陵古蹟圖考』、上海・商務印書館、一九三六年、一〇八〜一一六頁。

(108)『婆藪槃豆傳』跋文を書いた人物が眞諦の弟子であったことを傍證する一つの表現として「三藏闍梨」がある。眞諦の説として先に言及した『涅槃經本有今無偈論』の末尾に「三藏闍梨、旨を解して云わく」云々とあること（大正二六・二八二下）や、眞諦譯『廣義法門經』の跋文に「此の經は中阿含の一品より出づ。陳の天嘉四年（五六三）、歲、癸未に次るの十一月十日、廣州の制旨寺に於いて眞諦三藏闍梨に請いて譯を爲す」（大正一・九二二上）とあることを考慮すると、「三藏闍梨」は眞諦の直弟子ないしそれに準ずる近しい關係の者たちの間で行われていた呼稱であった可能性がある。

(109) 前注（4）宇井伯壽「眞諦三藏傳の研究」、一〇〇頁。

(110) 傳というジャンルの漢譯文獻のすべてではないにせよ、その主要ないくつかの文獻を純然たる翻譯とは見なし難いことについては次を參照。拙稿「佛典漢譯史要略」、『新アジア佛教史06　中國Ⅰ　南北朝　佛教の東傳と受容』、佼成出版社、二〇一〇年、二七三頁。拙稿「六朝佛典の翻譯と編輯に見る中國化の問題」、『東方學報』京都八〇、二〇〇七年、八頁。

(111) 前注（2）高崎直道「眞諦三藏の譯經」、一一二三頁。

(112)『大智度論』巻三〇「尊重者、知一切衆生中德無過上、故言尊、敬畏之心過於父母師長君王利益重故、故言重。恭敬者、謙遜畏難、故言恭、推其智德、故言敬。讚歎者、美其功德爲讚、讚之不足、又稱揚之、故言歎」（大正二五・二七七上）。訓讀「「尊重」なる者は、一切の衆生中、德は過ぎ上ること無ければ、故に「尊」と言い、敬畏の心、父母・師長・君王を過ぎ、利益重きが故に、故に「重」と言う。「恭敬」なる者は、謙遜して難きを畏れれば、故に「恭」と言い、其の智德を推せば、故に「敬」と言う。「讚歎」なる者は、其の功德を美わしをするを「讚」と爲し、之れを讚ずるも足らず、又た稱えて之れを揚げれば、故に「歎」と言う」。ここには、「尊重」を「尊」と「重」に、「恭敬」を「恭」と「敬」に、「讚歎」を「讚」と「歎」に分解する說明がはっきりと認められる。以上の箇所について『大智度論』の佛譯者ラモットは、「尊重」「恭敬」「讚歎」「讚歎」の原語として、それぞれ順に satkāra, gurukāra, varṇana を想定した。そして特に「讚歎」に注を付して、それを「讚」と「歎」に分解することが中國語に基づく注解であることを指摘している。Lamotte, Étienne, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra), Tome IV*, Louvain: Institut Orientaliste, 1976, p. 1934 n. 1. 以上はまさに卓見と言うほかないが、ただ、細かい點をあげつらうならば、ラモットの原語想定には若干の訂正を要する。問題は varṇana である。以下にこの點を說明しておきたい。まず、當該箇所は鳩摩羅什譯『摩訶般若波羅蜜經』巻一・序品の次の一節に對する注釋である。

「欲以諸善根供養諸佛、恭敬・尊重・讚歎隨意成就、當學般若波羅蜜」（大正八・二一九中二一～二三行）。

この箇所に對應する梵語文は、鳩摩羅什譯とやや異なるが、次の通りである。

punar aparaṃ Śāriputra bodhisattvena mahāsattvena yaiḥ yaiḥ kuśalamūlair ākaṅkṣati tathāgatān arhataḥ samyaksaṃbuddhān satkartuṃ gurukartuṃ mānayaituṃ pūjayituṃ tāni tāni me kuśalamūlāni samṛddhyantām iti bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ śikṣitavyam. (*Pañcaviṃśatisāhasrikā prajñāpāramitā I-1*, ed. Takayasu Kimura, Tokyo: Sankibo Busshorin, 2007, p. 32, ll. 24-27)

以上によって明らかなように、「恭敬」「尊重」「讚歎」に相當する梵語は、恐らくは satkartum, gurukartum, mānayaitum

という三つの不定詞であり、前二者については語形の相違を考慮すればラモットの想定は正しかったと言えるが、第三の要素である「讃歎」の原語をvarṇanaとする點は恐らく誤りである。語形を前二者のsatkāraとgurukāraに敢えて合わせるならば、varṇanaではなくmānanāを想定すべきである。ただ、そうであるとは言え、「恭敬（pūjayitum/pūjā）」「尊重」「讃歎」に對應する語が梵語でそれぞれ一語である點は、正にラモットが指摘した通りである。したがってそれらを注釋する『大智度論』の中に、それぞれを一字ごとに分解して解說を施すという方法は、インド語文獻では不可能な語釋である。それを行っている當該箇所は、鳩摩羅什が弟子たちに漢語を基に注釋した内容が影響を與えていると考えられる。

(113) 更に、圓測（『解深密經疏』『仁王經疏』）その他の唐代諸論師が時に引用する「長耳三藏」というインド僧の教說にも、「如是我聞」の「如是」(evam)を「如」と「是」とに分解する經典解說法や、中國佛教特有の修行階位說への言及などが確認される。これについて検討すべき項目を①〜⑥に分けて、各ポイントのみを簡潔に記しておきたい。

①「如是我聞」に關する長耳三藏の注釋斷片は、唐・圓測『解深密經疏』卷一（續一・三四・四・三〇一表上）、圓測『仁王經疏』卷上本（大正三三・三六二中）、基（窺基）『妙法蓮華經玄贊』卷一末（大正三四・六六三上）、基『說無垢稱經疏』卷一末（大正三八・一〇〇三中）、法藏『華嚴經探玄記』卷二（大正三五・一一六中〜下）等に見える。なお同じ文脈で「一時」の注釋斷片も存在するが、その箇所は省略する。

②中國特有の修行階位說である「三十心」に言及する長耳三藏の注釋斷片は、圓測『解深密經疏』卷五（續一・三四・五・四一七表下）、圓測『仁王經疏』卷中本（大正三三・三八七上）、唐・法崇『佛頂尊勝陀羅尼經教跡義記』卷下（大正三九・一〇三六中）、良賁『仁王護國般若波羅蜜多經』卷中一（大正三三・四六五上）等に見える。

③更に「尙統師」と長耳三藏の對話の樣子が湛然『維摩經略疏』卷二（大正三八・五八三中）に記されている。

④これらの箇所において、長耳三藏が誰かは明記されていないが、湛然『維摩經略疏』卷二（大正三八・五八三中五）が「尙統師」すなわち法上（四九五〜五八〇、また「高齊尙統師」（大正八五・五一四中四〜五）とも。「尙」と「上」は音通する）と「長耳三藏」のやり取りを記す點と、耳が長大であるという身體的特徴（大正五〇・四三三上一七〜二〇行、大正五五・三六五中一一〜一三行）から、北齊で昭玄統をつとめた那連提耶舍（また那連提黎耶舍とも表記。大正

四九・八七下三〜四行、一〇二下二〇〜二一行）すなわちナレーンドラヤシャス（四九〇〜五八九）であると同定することができる。昭玄統については次を參照。山崎宏『支那中世佛教の展開』、清水書店、一九四二年、五二一頁。
⑤長耳とはナレーンドラヤシャスであると明言する文獻として次のものがある。唐・栖復『法華經玄贊要集』巻七「言「長耳」等者、梵云那連提黎耶舍、隨言尊〔1〕、北印度烏長國人也。形貌環奇、頂如肉髻、耳長而聳、目正處中、有異常倫、特爲殊相。北齊時、遊化至齊、未久遇周武帝滅法、避難潛遊、大隨〔2〕御宇、重興三寶、降詔書請來弘譯。年一百歲。住大興善寺也」（續一・五三・四・三二六裏上）。〔注記〕〔1〕「隨言尊」は正しくは「隋言尊稱」であろう。同様に〔2〕「大隨」は「大隋」であろう。
⑥更にまた、後代の情報であるが、江戸時代十八世紀の天台學僧、守篤本純が長耳三藏を那連提黎耶舍と同定していることが次の論文に紹介されている。山口弘江「『維摩經文疏』所引の「普集經」について」、『印度學佛教學研究』五三―一、二〇〇四年、一一六〜一二三頁。

(114) 中國成立の教義や經論を利用する傾向が北魏・菩提流支においても確認されることについては次を參照。大竹晉「『金剛仙論』の成立問題」、『佛教史學研究』四四―一、二〇〇一年、六五〜六八頁。

(115) 外國の「義疏」二巻が何かは興味深いが、確かな情報を缺く。この點に關する新解釋として本書に收める大竹晉「眞諦譯の瞿波『大乘唯識論義疏』（散逸）をめぐって」を參照。

眞諦關與文獻の用語と語法——ＮＧＳＭによる比較分析

石井公成

はじめに

眞諦には多くの注釋があったと傳えられ、實際、中國・朝鮮・日本の佛敎文獻の中にはしばしばその引用が見られる。しかし、そうした佚文を資料として利用するためには、それが忠實な引用なのか、引用者の言葉による取意の文なのか、また、引用された注釋はいつ頃成立したのかを把握する必要がある。その際の判斷基準の一つは、時代順、および文獻の系統ごとに分類された眞諦の譯語集であろう。譯語集作成にあたっては、術語だけでなく、「於」「以」「則」などの虛詞の使い方を初めとする語法の違いも網羅することが望ましい。

筆者は、『佛性論』研究に關する高崎直道の提言、すなわち、「今後に期待されるのはコンピューター利用による眞諦譯書の用語檢索などによる再檢討である」[1]を實現すべく、ＮＧＳＭ（N-Gram based System for Multiple document comparison and analysis）[2]を用い、眞諦譯と傳えられる文獻特有の術語と語法を抽出してみた。なお、眞諦譯とされる文獻は、譯出時の說明などを含むばかりか、眞諦自身の著作ないし講義錄と推定されるような性格のものも含まれていることが指摘されているため、以下では、「眞諦譯書」ではなく、「眞諦が關與した文獻」の

意味で「眞諦文獻」と表記する。

NGSMによる作業の結果、（一）眞諦の著作ないし講義録と推定されているもののうち、『隨相論』[3]と『十八空論』[4]と『顯識論』[5]は表現が良く似ており、とりわけ『隨相論』と『十八空論』は極似しているため、同じ人物が漢文を書いたらしいこと、（二）眞諦文獻は、慧愷が筆受として飜譯に加わる以前と以後で譯語の違いが大きいこと、（三）譯者不明とされてきた正量部文獻の『三彌底部論』は、眞諦文獻の一つであるらしいこと、（四）『佛性論』は眞諦文獻特有の表現を多く用いているものの、『起信論』との術語・語法の類似を初めとして特異な面も見られること、などが明らかになった。本稿では、それらについて報告し、今後の詳細な研究のための足がかりとしたい。

一　NGSMによる比較分析の手順

比較分析に當たっては、眞諦譯でないことが通說となっている『十八部論』[6]と『遺敎經論』[7]は除外した。近年、金剛寺所藏一切經中から發見された『佛說四諦經』については、今西順吉が、その注釋である『四諦論』を眞諦が譯していること、および、「僧伽藍」「八分聖道」などの譯語の共通性から見て眞諦譯であった可能性を示唆しているため[8]、眞諦文獻として扱った。

處理の手順としては、これらすべてを比較した一覽表を作成するとファイルが巨大になりすぎるため、いくつかのグループに分けた。まず、純然たる譯書ではなく、眞諦自身の著作ないし講義錄とする說がある『隨相論』『顯識論』『十八空論』『涅槃經本有今無偈論』[9]『婆數槃豆法師傳』[10]『無上依經』[11]をひとまとめとし、Aグループとした。筆受を勤めるなど慧愷が關與していたことが「序」から知られる『大乘唯識論』『攝大乘論』『攝大乘論釋』『俱

舍釋論』『律二十二明了論』については、Ｂグループとした。[12] そのうえで、グループごとにＮＧＳＭ處理を行ない、複數の文獻に用例が見える表現を抽出した。處理に當たっては、大正藏における句讀の切り方の不統一を考慮して句點を省いた形で行ない、扱う文字列は二字から六字までの範圍とした。さらに、そうして抽出されたもののうち、特徴ある表現について、眞諦文獻全體を檢索し、さらにはＳＡＴおよびＣＢＥＴＡを用いて大正藏および續藏（電子化部分）を檢索した。ＳＡＴとＣＢＥＴＡのデータは微妙に異なっているため、嚴密を期するためには兩方で檢索する必要がある。

まず、Ａグループについて、二字から六字までで本文を切りとっていく形でのＮＧＳＭ處理結果は以下のような形となる。「隨」は『隨相論』、「顯」は『顯識論』、「十」は『十八空論』、「本」は『本有今無偈論』、「婆」は『婆數槃豆法師傳』、「無」は『三無性論』の略號である。

我既（隨：4　顯：0　十：2　本：0　婆：1　無：0）
我既是（隨：1　顯：0　十：1　本：0　婆：0　無：0）
我既是常（隨：1　顯：0　十：1　本：0　婆：0　無：0）
我既是常如（隨：1　顯：0　十：0　本：0　婆：0　無：0）
我既是常如刀（隨：1　顯：0　十：0　本：0　婆：0　無：0）

すなわち、「我既」という表現は、『隨相論』に四回、『十八空論』に二回、『婆數槃豆法師傳』に一回見えており、「我既是」「我既是常」となると『隨相論』と『十八空論』に一回づつ見えるのみ、「我既是常如」「我既是常如刀」となると『隨相論』の一例のみになることが知られる。そこで、「我既是」という表現を眞諦文獻につい

て検索すると、『隨相論』と『倶舍釋論』は「我既是〜」、『十八空論』は「〜我。既是」という違いがあるものの、「我」「既」「是」という三字が連續する文字列が登場するのは、『隨相論』『十八空論』『倶舍釋論』のみであることが分かる。更に、SAT および CBETA によって句點拔きで「我既是」を大正藏と續藏について檢索すると、眞諦以前では北凉・曇無讖譯『大集經』一例と梁・寶亮等集『涅槃經集解』一例があるだけで、眞諦以後でも、經論としては唐・玄奘譯『大乘廣百論釋論』の一例しか存在しないことが知られる。南北朝の文獻は僅かしか殘っていないが、隋唐の中國文獻にしても、灌頂『大般涅槃經疏』の三例を除けば、吉藏・法寶・窺基・神泰・智周などにそれぞれ一例づつ見られるにすぎない。このため、「無我」や『涅槃經』の「常樂我淨」などをめぐる議論が盛んであった南北朝や隋唐においても、「我(。)既是」という表現はあまり用いられておらず、三部において用いている眞諦文獻はやや特殊ということになる。

しかも、「即起常見。我既是常」(大正三二・一六六下)とある『隨相論』と「是常我。既是常故」とある『十八空論』(大正三一・八六六上)は、「我(。)既是常」という四字までが一致している。そこで、「既是常」という表現を檢索してみると、『隨相論』と『十八空論』以外の經論としては、先の場合と同樣、玄奘譯『大乘廣百論釋論』でしか用いられておらず、眞諦に先行する文獻では『涅槃經集解』に三例見えているものの、いずれも「我(アートマン)」に關する議論の箇所ではない。後述するように、『隨相論』と『十八空論』とは他にも同じ表現を用いている箇所がきわめて多く、また『顯識論』もそれに準ずる類似が見られるため、この三部については、作成にあたって同じ人物が重要な役割を果たしていた可能性が強い。

次にBグループについても同樣のNGSM處理と檢索を行なった。すると、Bグループに複數見られる表現のうち、特徵有るものについては、他の眞諦譯書には見えない場合が多いことが明らかになった。すなわち、我々が眞諦譯の特徵と考えている術語の多くは、慧愷が關わっていた文獻に見えるものなのである。

例をあげておこう。以下のＮＧＳＭ處理結果のうち、「律」は『律二十二明了論』、「唯」は『大乘唯識論』、「倶」は『倶舍釋論』、「攝」は『攝大乘論』、「釋」は『攝大乘論釋』の略である。

制入（律：1　唯：0　倶：13　攝：1　釋：4）

この結果から、「制入」をＳＡＴおよびＣＢＥＴＡで検索すると、先行するのは西晉・竺法護譯『修行道地經』、蕭齊・僧伽跋陀羅譯『善見律毘婆沙』各一例のみであって、經論と中國文獻を含め、唐代以前では他には『律二十二明了論』『倶舍釋論』『攝大乘論』『攝大乘論釋』しか用いていないことが知られる。すなわち、上の處理結果に見える通りであって、慧愷が關與した四部の眞諦文獻だけが「制入」の語を用いていたのである。

これは術語以外の表現についても同様である。たとえば、

功用不（律：0　唯：1　倶：1　攝：2　釋：4）

とあるため、「功用不」という文字列をＳＡＴとＣＢＥＴＡで検索すると、先行するのは羅什譯『仁王經』、高齊・那連提耶舍譯『月燈三昧經』、元魏・菩提流支譯『金剛仙論』、梁・法雲『法華義記』、失譯の『度諸佛境界智光嚴經』が各一例あるのみであり、それを除いた隋代以前の例は、上記の處理結果に見られるもののみである。すなわち、「功用不～」という言い回しは、眞諦文獻中では、慧愷が關わった『大乘唯識論』『倶舍釋論』『攝大乘論』『攝大乘論釋』だけに見られるのである。眞諦以後では智顗や吉藏の著作に見えており、また玄奘譯でも用いられているため、特に珍しい表現とは言えないものの、慧愷が關わった文獻とそうでない文獻とには表現面での違

いがあることは確かである。

「功用不」については、様々な先行例があるため、菩提流支譯の影響を考える必要はないが、慧愷は陳の天嘉四年（五六三）に譯された『大乘唯識論』の「序」では「菩提留支法師、先於北翻出唯識論」（大正三一・七三下）と述べており、菩提留支を含む北地の譯經もある程度は目にしていたと思われる。したがって、慧愷やその周邊の人物が漢譯に參加したり、講義を筆録・編集したりした文獻については、菩提留支を初めとする北地の漢譯經論の術語や語法の影響を考慮する必要がある。眞諦が『寶性論（*Ratnagotravibhāga*）』を自家薬籠中のものとして隨處で活用したことはよく知られているが、眞諦文獻中の『寶性論』利用箇所については、梵語テキストに基づいて眞諦が譯しているのか、勒那摩提の漢譯の表現を用いているのかどうかは、その文獻の成立過程を考えるうえできわめて重要である。

これらの檢索をおこなっていると、譯者不明の正量部文獻、『三彌底部論』の用例もヒットする場合がしばしば見受けられた。このため、正量部文獻とされる『立世阿毘曇論』と『律二十二明了論』と正量部に關する情報を含む『部執異論』に『三彌底部論』を加え、さらに眞諦が最も重視していたと傳えられる『倶舍論』と『攝大乘論』以外の系統の文獻として、サーンキヤ派の注釋である『金七十論』、および眞諦特有の表現を多く含む『隨相論』を加えたものをCグループとしてNGSM處理を行ない、これらに共通する表現や特色ある表現を眞諦文獻ならびに大正藏全體で檢索してみた。その結果、後述するように、『三彌底部論』は、『立世阿毘曇論』『律二十二明了論』『部執異論』だけでなく、その他の眞諦文獻とも表現が類似することが知られた。

『佛性論』については、『起信論』と共通する表現が目立ったため、この兩者をDグループとしてNGSM處理し、注目すべき共通表現を抽出して、それを眞諦文獻全體、およびSAT・CBETAで檢索した。また、『佛性論』を讀み進めて注目すべき表現を手作業で抽出し、それを眞諦文獻全體、およびSATとCBETAで檢索

した。[16]その結果、『佛性論』は眞諦文獻としてはきわめて特異な性格を持っており、おそらく他とは異なる成立過程を有するらしいことが明らかになった。『佛性論』は、眞諦の他の文獻と同樣に『寶性論』を活用しつつも、他の文獻と違って『寶性論』が煩惱と自性淸淨心が不離であるのが如來藏であることに注意している部分を除いて引用し、もっぱら衆生の自性淸淨心のみを强調していることが指摘されているが、[17]『佛性論』のそうした特異さは、用語・語法面の特異さと無關係ではあるまい。

二　『隨相論』『十八空論』『顯識論』の筆錄者

『隨相論』『十八空論』『顯識論』は、表現がきわめて似ている。それも、術語だけにとどまらず、様々な表現までが共通しているのである。特に『隨相論』と『十八空論』は極似している。たとえば、「離煩惱卽是不（煩惱を離るれば、卽ち是れ～ならず）」「外道立義謂（外道、義を立てて……と謂う）」「有知我是（我是れ～と知ること有り）」は、大正藏中でこの二部にしか見られない。「滅此二種（此の二種を滅す）」「義不同若（義、同じからず。若し～）」「依他故有（依他の故に～有り）」「離根塵（根塵を離る）」「具足三德（三德を具足す）」「無體卽是（體無し。卽ち是れ）」「所以名此（所以に此を名づけて）」なども、漢譯經論中ではこの二部に見えるのみであり、中國選述文獻には用例があるが、すべて眞諦以後である。「道理故名（～の道理の故に～と名づく）」「故無生。無生故無（～故に無生なり。無生なるが故に無～）」「所以名此（所以に此を～と名づく）」などは、他の經論や中國選述文獻にも多少見えているものの、『隨相論』と『十八空論』に見える用例が最も早い。また、「貪愛顯」は、『隨相論』では「由貪愛顯現（貪愛に由りて顯現す）」、『十八空論』は「以破貪愛顯無願解脫門（貪愛を破するを以て、無願解脫門を顯す）」とであって文脈が異なるものの、「貪愛顯」という文字列は、大正藏では

この二例しかない。「有知我是」も同様である。『隨相論』は「豈得有知。我是知者（豈に知有るを得んや。我は是れ知る者なり）」、『十八空論』は「有知我。是常我（我を知る有り。是れ常我なり）」であって文脈が異なるものの、いずれも一般名詞としての「我」でなく、「我（アートマン）」をめぐる議論で用いられており、「有知我是」という文字列は、大正藏ではこの二例のみである。

「若無第（若し第～無くんば）」については、この二部以外で早いのは、『倶舍釋論』『攝大乘論釋』であって、眞諦譯に限られており、それに次ぐ早い年代の例は吉藏『百論疏』である。「不更還（更に還た～せず）」も、この二部以外で早いのは眞諦譯の『倶舍釋論』であり、後は唐代とそれ以後の中國文獻三部にしか見えない。

先行例があるものについても、「生法非法（法と非法を生む）」は、西晉・竺法護譯『佛説決定毘尼經』一例を除けば、經論では『隨相論』と『十八空論』にしか登場せず、南北朝・隋唐の中國文獻でも用いられていない。「苦諦有四（苦諦に四有り）」も、北涼・浮陀跋摩等譯『阿毘曇毘婆沙論』一例を除けば、この二部が最も早く、他の用例は唐代の經論と中國文獻に限られる。「執一切法（一切法は～と執す）」は、北本・南本の『大般涅槃經』と曇無讖譯『大方廣三戒經』という先行例を除けば、經論ではこの二部が最も早い。「塵卽是（塵。卽ち是れ）」は、『成實論』に一例見えるものの、早い時期の經論は他にはこの二部のみである。「則永不（則ち永く～せず）」は、先行する梁・寶亮等集『涅槃經集解』と梁・諸大法師集『慈悲道場懺法』に見えるが、經論ではこの二部のみである。「故知只是一（故に只だ是れ一～と知る）」「有兩義一（兩義有り。一は）」は、ともに梁・法雲『法華義記』に一例あるものの、經論ではこの二部のみにしか見えない。「能除我見（能く我見を除く）」は、梁・曼陀羅仙『寶雲經』に一例あるが、經論ではこの二部と眞諦譯『廣義法門經』のみ、「客塵所汚（客塵の汚す所）」は、曇無讖譯『大集經』一例を除いては、この二部と眞諦譯『部執異論』に登場するのみである。

このように見てくれれば、『隨相論』と『十八空論』が同じ人物によって、あるいは同じ人物を中心にして書か

れたことは明らかであろう。この場合、『涅槃經集解』『法華義記』『成實論』などとの一致が時に見られることから、その人物は、當然のことながら、江南の成實涅槃學に通じていたことが推測される。

『隨相論』と『顯識論』の類似も注目される。たとえば、「感未來果（未來の果を感ず）」は、大正藏の經論中ではこの二部に見えるのみであり、中國文獻でも吉藏『中觀論疏』一例以外は、唐代・宋代の三例しかない。「貪愛卽（貪愛、卽ち）」は、經論と中國文獻の用例の中では、この二部と眞諦譯『四諦論』の用例が最も早い。「是自性義（是れ自性の義なり）」は、この二部以外で早い例は眞諦譯『攝大乘論釋』一例であり、これに次ぐのは、やはり吉藏『中觀論疏』一例である。眞諦譯の次に吉藏の用例が早いという例は、他にも非常に多く見られるものであり、吉藏がいかに眞諦文獻に親しんでいたかが知られる。吉藏の場合は、眞諦の譯書だけでなく、失われた眞諦の注釋も盛んに利用しており、名を出さないでそのまま引いたり、多少變えて用いたりしている場合が多いことが知られている。(18)

この他、興味深いのは、「變異亦」という表現である。これについては、『隨相論』『顯識論』以外で早い用例が見られるのは、眞諦文獻である『大乘唯識論』『攝大乘論釋』『金七十論』、そして失譯の『三彌底部論』のみであり、これ以外はすべて唐代とそれ以後の譯經と中國文獻に限られる。『三彌底部論』については後述する。

なお、『十八空論』については、『隨相論』に次いで『顯識論』との類似が目立つ。たとえば、「若是分別（若し是れ分別）」「此道理能（此の道理、能く）」は、隋代以前はこの二部の用例しかない。「如如具」は、東晉・佛陀跋陀羅譯『華嚴經』にも見えるが、「如如」が何かを「具」するという形のものは、『十八空論』と『顯識論』のみである。「義有兩一（義に兩つ有り。一に）」も、經論ではこの二部のみに見えており、次いで早い用例は、吉藏の同門である均正（慧均）『大乘四論玄義』であるため、三論宗が眞諦譯を活用していたことが知られる。似た言い回しである「有兩一者（兩つ有り。一には）」も、經論ではこの二部と眞諦譯『金七十論』のみであり、

次に早い例は吉藏『中觀論疏』『大乘玄論』[19]である。

この他、「四大五塵」は、經論ではこの二部と眞諦譯『攝大乘論釋』のみ、「種過失一（～種過失～。一に）」は經論ではこの二部以外は眞諦譯『律二十二明了論』『如實論』が最も早く、吉藏がそれに次ぐ。「因果道理」も、この二部以外は眞諦譯『俱舍釋論』『如實論』が最も早く、次は吉藏である。「道理」の語を多く用いる『顯識論』には「眞實道理」という語も見えるが、この語は先行する『寶雲經』一例を除けば、經論では『顯識論』『十八空論』『攝大乘論釋』という眞諦文獻にしか登場せず、「因果道理」は、『顯識論』『十八空論』『俱舍釋論』『如實論』という眞諦文獻の例が最も早いことが示すように、『顯識論』と『十八空論』の語法の類似はきわだっている。

このように、『隨相論』『十八空論』『顯識論』は、共通する表現が多い。ただ、不思議なのは、この三部の文獻は、そのうちの二部をとってみると表現がよく似ているものの、三部すべてに共通する眞諦特有の表現はほとんど見られないことである。これは、アビダルマ、空觀、唯識という文獻の性格の違いによるのだろうか。いずれにせよ、この三部、とりわけ『隨相論』と『十八空論』の漢文作成において重要な役割を果した人物は、同一であったと思われる。

なお、『隨相論』については、僅か一巻の短編でありながら、眞諦特有の表現が數多く用いられており、様々な眞諦文獻と共通した語法が見られる。たとえば、「是無常苦無我不淨（是れ無常・無我・不淨）」「～生死雖復（生死を～。復た～と雖も）」「百千拘胝」などの句は、大正藏中の漢譯經論では『隨相論』と『無上依經』に見えるのみである。「界相稱故」という文字列も經論中ではこの二部にしか見えないが、『隨相論』は「與四諦理眞實境界相稱故（四諦の理・眞實境界と相い稱（かな）ふが故に）」、『無上依經』は「與法界相稱故（法界と相い稱ふが故に）」であって、「與～界相稱故」という構文、および內容も似ている。五五七年の譯とされる『無上依經』は、眞諦初期の文獻であることは確實だが、『隨相論』と共通する例も多いのである。また、後述するように、失譯

とされておりながら眞諦文獻と共通する用語・語法が見える『三彌底部論』についても、『隨相論』との重要な一致が確認される。眞諦の講義錄と推定されている『隨相論』は、眞諦譯とされる諸文獻について考えるうえで重要な書物である。

三　慧愷の關與から見る眞諦文獻の成立年代

表現が似ている『隨相論』『十八空論』『顯識論』の三部、とりわけ極似している『隨相論』と『十八空論』は、成立時期も近い可能性が高い。では、いつ頃と考えられるだろう。まず、眞諦著作の年代に關する宇井伯壽の研究[20]から、現存する經論を中心にして略出したものを掲げる。

梁：五五〇　『決定藏論』。他に『如實論』『本無今有偈論』。
　　　　　　『起信論』もこの頃か？
　　五五一　恐らく『決定藏論』を三巻まで譯出
　　五五三　『金光明經』　　＊慧寶が傳語、蕭梁が筆受
陳：五五七　『無上依經』
　　五五八　『中邊分別論』
　　五五九　『立世阿毘曇論』
　　五六一　『解節經』
　　五六二　『金剛般若經』　＊疏は僧宗・法虔が筆受

五六三　『大乘唯識論』　＊慧愷が筆受（慧愷、序で「菩提留支」譯に言及）
『攝大乘論』『攝大乘論釋』　＊慧愷筆受
『廣義法門經』
この頃『三無性論』等を含む『無相論』を譯出？『十八空論』も？
五六四　『倶舍釋論』　＊慧愷が筆受
五六七　『倶舍釋論』重譯完成
五六八　『律二十二明了論』　＊法泰の要請。慧愷が筆受。
（『隨相論』は陳代の譯）

以上である。この順序については、かなり訂正すべきであるが、その際の判斷材料とするため、用語の分布狀況を考慮した順序で現存する眞諦文獻を並べ、それらの語の有無を表示すると左圖のようになる。[21] ○はその語が登場することを示し、●は「有漏・無漏」系の語と「有流・無流」系の語をともに用いている特殊な文獻を示す。

これらの文獻の表現については、（一）早い時期から晩年まで見られる表現、（二）ある時期から用いられるようになった（用いられなくなった）表現、（三）特定の思想系統の文獻に見られる表現、（四）それ以外の表現、に分けることができる。（四）については、今回は取り上げない。

（一）の代表例は pañca-skandha の譯である「五陰」である。「五陰」は『合部金光明經』『無上依經』『倶舍釋論』『決定藏論』『大乘唯識論』『攝大乘論』『攝大乘論釋』『中邊分別論』『三無性論』『顯識論』『如實論』『隨相論』『四諦論』『部執異論』『佛性論』に見えており、梁代から晩年までの文獻で用いられている。一方、羅什譯その他によって基本用語となっていた「五蘊」の語は、いずれの眞諦文獻においても全く用いられていない。

文獻名	自性	實體	五陰	鄰虛	極微	上心惑	有漏	無漏	有流	無流	依他性
廣義法門經											
佛說解節經											
婆藪槃豆法師傳											
佛說四諦經											
轉識論											○
金剛般若經				○							
無相思塵論		○		○							
寶行王正論	○					○					
十八部論	○										
金七十論	○										
解捲論	○	○		○							
如實論	○		○	○							
決定藏論	○		○	○	○		○				
中邊分別論	○	○	○				○				○
佛說無上依經	○		○				○	○			
部執異論	○		○				○	○			
合部金光明經		○	○					○			
立世阿毘曇論	○							○			
佛阿毘曇經								○			
本有今無偈論	○							○			
律二十二明了論	○					○			○	○	
倶舍釋論	○		○	○		○			○	○	
大乘唯識論	○	○	○	○					○	○	
隨相論	○		○	○					○	○	
四諦論	○		○	○		○			○	○	
攝大乘論	○	○	○						○	○	○
攝大乘論釋	○	○	○	○		○			○	○	○
十八空論	○								○	○	○
三無性論	○	○	○			○			○	○	○
顯識論	○		○					●		●	○
佛性論	○	○	○			○	●	●		●	
大乘起信論	○		○	○			○	○			
三彌底部論			○				○				

（二）の典型は、初期の文獻を中心に用いられている「有漏」「無漏」、および五五九年譯の『大乘唯識論』とそれ以後の文獻を中心に用いられている「有流」「無流」である。āsrava や sāsrava の譯語として「有漏」、anāsrava の譯語として「無漏」を用いるのは鳩摩羅什譯などの通例であり、中國佛教の基本用語となっているが、慧愷が筆受を勤めた『大乘唯識論』『倶舎釋論』『攝大乘論』『攝大乘論釋』『律二十二明了論』は、いずれも「有漏・無漏」を用いず、「有流・無流」のみを使用しているのである。『律二十二明了論』が、それまで戒律關係の用語を大幅に變えて新たな表現を用いていることについては、平川彰の指摘があるため、[22] 慧愷は新たな譯語を用いる傾向があったと考えられる。慧愷が筆受となったか、何らかの形で譯に關わったのは、慧愷の序が殘されている上の五部だけではなかったであろうが、こうした用語から推測することが可能であろう。

（三）の代表例は、唯識三性説の「依他性」「分別性」という語であろう。これらは、『轉識論』『攝大乘論』『攝大乘論釋』『中邊分別論』『十八空論』『三無性論』『顯識論』『佛性論』に見えるのみであり、「分別依他」も『轉識論』『攝大乘論釋』『中邊分別論』『三無性論』『佛性論』にしか見えない。『大乘唯識論』に登場しないことが注目される。興味深いのは、『倶舎釋論』では kleśa-paryavasthāna などの譯語である「上心惑」は、「有漏・無漏・有流・無流」の語が出てこない『寶行王正論』を除けば、眞諦文獻では『倶舎釋論』『本有今無偈論』『律二十二明了論』『四諦論』『攝大乘論釋』『三無性』『佛性論』など「有流・無流」を用いるグループにのみ登場していることである。すなわち、「有漏」「無漏」の語を用いる眞諦文獻には出てこないのだが、唯一の例外が問題の『佛性論』なのである。

āsrava と anāsrava を「有漏・無漏」と譯すグループ、および「有流・無流」と譯すグループは、ほぼ綺麗に分かれており、宇井の年代表と右の表による限りでは、その境目は天嘉三年（五六二）に眞諦に師事するようになった慧愷が筆受を勤め、序も書いた五六三年の『大乘唯識論』ということになる。例外は、「無漏」と「無流」を

用いている『顯識論』、「有漏」「無漏」「無流」を用いている『佛性論』のみなのである。『無上依經』には、「漂沒有流、沈溺生死」（大正一六・四七〇中）「永度有流」（同、四七一上）という用例が見えるが、文脈から見てこの「有流」は「有漏（sāsrava）」の異譯ではなく、「有の流れ（bhavaugha）」、すなわち、衆生が流されて輪廻し續ける「有（存在領域、bhava）」の「激流（ogha）」の意であり、「有漏」の異譯としての「有流」の語は用いられていない。

したがって、極似する『隨相論』と『十八空論』がともに「有流・無流」グループに屬している以上、「有漏・無漏」グループに屬す五五八年の『中邊分別論』や五五九年の『立世阿毘曇論』以後、おそらくは五六三年の『大乘唯識論』以後の成立と見てよいであろう。『中邊分別論』は宇井の年代表から見ても、この用語分布表から見ても、過渡期の作のように思われる。

問題は、その『隨相論』や『十八空論』と似ていた『顯識論』である。「無漏」が二例、「無流」が一例見える『顯識論』については、早くに宇井伯壽が「此論には眞諦三藏の常例の譯語とも見るべきものと異つた譯語が用いられている[23]」ことに注意しており、船山徹も「飜譯文獻であるならば細字の挾注であるべき文言が本文となっている場合がある[24]」ことを指摘するなど、特異な性格が注目されている。

その『顯識論』における「無流」の用例は「無流界」という形での一例であり、この「無流界」の語は、漢譯經論中では『倶舍釋論』『攝大乘論釋』『三無性論』『佛性論』に見えるのみであって、すべて眞諦譯であることが注目される。このうち、梵語テキストと對照できる『倶舍釋論』においては、「無流界」の「無流」はanāsravaの譯として用いられていることが知られる。これに對して、初期の譯である『無上依經』と『決定藏論』は、「無漏界」という語を用いている。

以上のことからすれば、『顯識論』の「無流界」は「無漏界」の異譯と考えられよう。實際、『顯識論』では

「雖無惑業所引、不復入三界生。而在無流界中、四種生死內受生（無惑業に引かると雖も、復た三界の生に入らず。而も無流界中に在りて、四種生死內に受生す）」（大正三一・八八二中）と說いており、「無流界」を三界の外の世界としているため、『顯識論』の「無流界」は anāsrava-dhātu の譯と見てよい。「四種生死」も經論では『攝大乘論釋』と『佛性論』に各二例、『無上依經』と『顯識論』に各一例見えるのみであって、眞諦文獻に限られるものである。

しかし、『顯識論』は、「無流界」の語が見える十六行前の箇所で、「無漏善業」（大正三一・八八二中）と說いているほか、「有漏・無漏」グループに屬する『無上依經』と共通する表現を用いており、「識亦如是卽（～識亦た是の如し。卽ち）」という表現は、經論では『顯識論』と『無上依經』にしか見られない。『顯識論』は、同じく「有漏・無漏」グループに屬する『本有今無偈論』とも似た語法を用いており、「若前無（若し前に～無ければ）」は經論では『顯識論』と『本有今無偈論』のみであり、吉藏の諸著作がこれに次いでいる。「自有五義一（自ら五義有り。一には）」も、『顯識論』と「有漏・無漏」グループの『本有今無偈論』以外は唐代文獻に數例見られるにすぎない。「故佛說偈」という文字列も、經論では、北涼・浮陀跋摩等譯『阿毘曇毘婆沙論』の他は、『顯識論』『本有今無偈論』『佛性論』という眞諦文獻と、失譯の『三彌底部論』に見えるのみであり、「故。佛說偈」ではなく、「故佛說偈（故に佛、偈を說く）」という四字句になっているのは、『顯識論』と『本有今無偈論』だけである。

ただ、『顯識論』は、先に見たように、「有流・無流」グループの『十八空論』と表現がきわめて似ていた。すなわち、『顯識論』は初期とも後期とも決めかねる面を持っているのである。『顯識論』の譯語の奇妙さに氣づいていた宇井は、「三藏の譯でなくして、弟子などの筆になつたもの又は弟子等が筆記したものと考へられるとしても、或は本文は三藏の譯で、釋の部は凡て弟子等の造つたものと考へるとしても問題が解決せられ盡すのでは

ない。……或は曇遷靖嵩などの著述の殘簡ではなからうかとも想像せらるるが、何等の根據もなく、經錄からは反證あるに過ぎぬ[25]」と困惑を示している。

初期の眞諦文獻と後期の眞諦文獻の雙方と共通した要素を持つとなれば、過渡期の作、あるいは後期の作ということになり、しかも、後期の譯業の本流にいた慧愷などとは異なる人物が中心となって筆錄したということになろう。慧愷は、何度も『倶舍論』の重譯校定を行なったと傳えられており、そうした作業は他の重要な譯書についても行われたであろうから、新舊の用語・表現が混じる文獻は、眞諦の譯書を讀んでなじんでおりながら、譯語の統一にそれほど注意しなかった人物が筆錄したものではなかろうか。その慧愷筆受の文獻にしても『倶舍釋論』や『攝大乘論』のような長大な文獻では、玄奘譯ほど統一はとれていないのだから、慧愷以外の人物であればなおさらのことである。

『顯識論』以上に問題なのは、「有漏（二例）」「無漏（七例）」「無流（十六例）」を用いる『佛性論』である。『佛性論』は、「無漏」と「無流」を完全に併用しており、眞諦文獻の中ではただ一つ異質な存在である。過渡期ということで說明できるものではない。「無流法界」という表現も見られるが、これは大正藏では『佛性論』と唐・法藏『探玄記』にしか見られない。

しかも、その『佛性論』と『顯識論』は共通する表現が見られるのである。術語では、「至得性」は、唐代以前では『顯識論』と『佛性論』しか用例が無い。また、語法の面では、「以此二義（此の二義を以て）」は、先行する『四分律』の一例を除けば、經論では『顯識論』と『佛性論』と『起信論』にしか見えない。先に見た「四種生死」は、經論では『顯識論』『無上依經』『攝大乘論釋』『佛性論』のみであった。「無明惑」は、『顯識論』『無上依經』『四諦論』『佛性論』が早く、「執我見」は、『顯識論』『無上依經』『中邊分別論』『佛性論』『起信論』が早い。このうち、『無上依經』と『中邊分別論』は初期の譯であり、『四諦論』は後期の譯であることが示すよう

に、『顯識論』はここでも初期と後期の用語が用いられており、そのことは『佛性論』にも當てはまる。

四　正量部文獻

上述したように、正量部文獻と推測されている『律二十二明了論』と『立世阿毘曇論』に『金七十論』、『三彌底部論』、『隨相論』を加えてCグループとし、A・Bグループと同樣の處理を行った。『三彌底部論』については、梁・僧祐（四四五－五一八）の『出三藏記集』には錄されておらず、隋・費長房が開皇十七年（五九七）に編纂した『歷代三寶紀』のうち、「小乘阿毘曇失譯錄」に「三彌底論四卷」をあげており（大正四九・一二〇上）、これが現存の『三彌底部論』と思われるため、六世紀初め以後、六世紀末以前の成立ということになる。

大正藏三十二卷に收錄されている『三彌底部論』三卷は、上中下卷とも題名に續けて「失譯人名。今附秦錄」[26]と記されているが、『開元釋教錄』では

三彌底部論三卷〈或無部字。或云四卷〉

失譯〈三彌底者、此云正量。卽正量部中論也。今附秦錄。單本。〉（大正五五・六二一中）

とあるため、早い時期にこの記述に基づいて付されたのであろう。「今附秦錄（今、秦錄に付す）」とあり、鳩摩羅什等が活躍した姚秦時代の譯出經論と見て、羅什門下である僧叡の經錄、『三秦錄』に付するという扱いにしておく、とされている。

これは、文體が直譯調で一風變わっており、やや古い時代の譯と思われたためであろう。『三彌底部論』は、數多くの問答で成り立っているが、

復次何義說言無我。答。我我所不可得故。……是故無我。如是。（大正三二・四六二中）

とあるように、解答は「～なり。是の如し」と結ばれるなど、特異な形をとっていることも一因となっていると思われる。この「如是」は、iii に相當するものであり、説明がそこまでであることを示している。
しかし、上の引文のうち、「復次何義（復た次に何の義もて）」という表現は、大正藏中では、他に眞諦譯『倶舍釋論』に見えるのみである。また、上の引文のすぐ後では、
又諸部説「不可言有我、不可言無我」。何以故。答。……（大正三二・四六二下）
という問答がなされているが、「諸部説」という當り前そうな表現は、實は經論では、この『三彌底部論』以外には『佛性論』と『四諦論』にしか登場しない。同様の表現である「部所執（～部の執する所）」も、『三彌底部論』と『十八空論』『部執異論』以外には登場しない。すなわち、『三彌底部論』には眞諦文獻とだけ共通する表現が見られるのである。
Ｃグループの ＮＧＳＭ處理結果もそれを裏付けており、「處受生若（～處に受生す。若し）」「説言我聞（説きて「我聞」と言う）」は、大正藏全體で『三彌底部論』と『立世阿毘曇論』にしか見えない。「中間有於（～の中間に、～有り）」も、『三彌底部論』と『立世阿毘曇論』以外の經論は、隋・達摩笈多譯『起世因本經』一例にすぎない。
さらに注目されるのは、「故難曰若（故に難じて曰く、若し～）」は、經論では『三彌底部論』と『四諦論』にしか見えず、これに次いで早いのは吉藏『淨名玄論』であることであろう。似た表現である「難曰若爾（難じて曰く、若し爾れば）」も、先行する後魏・三藏吉迦夜譯『方便心論』以外の經論では、『三彌底部論』と『四諦論』以外に見えず、これに次いで早いのは吉藏『中觀論疏』である。[27]『方便心論』に見えることが示すように、これは因明の定型句であり、『如實論』を譯している眞諦としては不自然ではない。
他にも、「此起愛（此（より）愛を起こし）」は、唐代以前の經論では、『三彌底部論』『攝大乘論釋』『四諦論』

のみであり、『三彌底部論』と『四諦論』との一致が目立つ。「阿羅漢五陰」は、先行する『阿毘曇毘婆沙論』以外は、大正藏中では『三彌底部論』と『四諦論』以外に用例はなく、「是其體（是れ其の體なり）」も、『阿毘曇毘婆沙論』以外には、隋以前では『三彌底部論』『四諦論』『攝大乘論釋』『金七十論』『佛性論』の用例があるのみである。

「種亦依（(二・三）種。亦た〜に依る)」は、經論では『三彌底部論』『金七十論』のみである。「前已説我（前に已に、「我〜」と說けり」は、唐代以前では『三彌底部論』『金七十論』『倶舍釋論』にしか見られない。「何者二種一（何者か二種。一には)」は、先行する蕭齊・僧伽跋陀羅譯『善見律毘婆沙』一例を除けば、大正藏では『三彌底部論』と『金七十論』に見えるのみである。「欲受生（受生せんと欲す)」は、先行する姚秦・曇摩耶舍譯『舍利弗阿毘曇論』および『涅槃經集解』各一例をのぞけば、隋以前の經論は『三彌底部論』『攝大乘論釋』『金七十論』に限られる。

他にも『三彌底部論』と『金七十論』には共通する表現があるが、『立世阿毘曇論』についで共通する表現が多く見られる眞諦文獻は、實は『隨相論』である。まず、「法者是其（法とは、是れ其れ)」は、經論では『三彌底部論』と『隨相論』にしか見えない。「故若如此（故に若し此の如くんば)」も、先行する梁・僧伽婆羅譯『文殊師利問經』（五一八年譯）を除けば、唐代以前の經論では『三彌底部論』と『隨相論』に見えるのみである。「死是無常」は、先行する『阿毘曇毘婆沙論』を除けば、唐代以前では『三彌底部論』と『隨相論』しか用例がなく、「根壞時」も同じ『阿毘曇毘婆沙論』を除くと、唐代以前では『三彌底部論』と『隨相論』と『攝大乘論釋』しか用例がない。

「度柯羅」に至っては、大正藏中で『三彌底部論』と『隨相論』にしか見えない。『三彌底部論』は「度柯羅羅」が三例（大正三二・四七二中)、『隨相論』は「度柯羅邏」が一例（同、一六一中）となっている。いずれも中陰

に關する文であって、kalalaを「度」って次の狀態になると說く箇所に見える。眞諦文獻にあっては、kalalaは『倶舍釋論』『攝大乘論』『攝大乘論釋』『隨相論』『四諦論』『部執異論』が「柯羅邏」を用いており、「柯羅羅」と表記するのは大正藏中で『三彌底部論』だけだが、眞諦文獻以外の漢譯經論では「迦羅羅、歌羅羅、羯邏藍、羯羅藍、羯利藍」などの音寫が用いられており、しかも「度～」という形で記述した例はない。すなわち、それらに比べれば、『三彌底部論』の「度柯羅羅」と『隨相論』の「度柯羅邏」は、きわだって類似していると言うことができよう。

『三彌底部論』と『隨相論』については、他にも注目すべき共通表現がある。それは「見諦煩惱」である。見道所斷の煩惱を意味するこの語については、『涅槃經集解』の二例を除けば、漢譯經論では『佛性論』『隨相論』『三彌底部論』に見えるのみであって『三彌底部論』以外は眞諦文獻に限られており、これらに續くのは隋・慧遠『大乘義章』と均正『大乘四論玄義』である。一方、修道所斷の煩惱の舊譯である「思惟煩惱」は、羅什譯『文殊師利問菩提經』、後魏・勒那摩提譯『寶性論』、劉宋・求那跋陀羅譯『大方廣寶篋經』『菩薩善戒經』、寶亮等『涅槃經集解』ほか、『三彌底部論』『佛性論』『中邊分別論』に見えており、ここでも『三彌底部論』と『佛性論』が共通している。

問題は、「見諦煩惱」という表現である。眞諦譯『倶舍釋論』では「見諦所滅惑」「見諦應除惑」「見諦滅惑」「見諦惑」などとなっているほか、「見道所滅惑」[28]など「見道」の語を用いた表現も見えおり、『倶舍論』梵本にはdarśana-kleśa-prahātavyaのように、コンパウンドの前半だけを譯せば「見諦煩惱」に相當するdarśana-kleśaという梵語は存在するが、現存する漢譯アビダルマ文獻には「見諦煩惱」の語は用いられていない。『成實論』でも「見諦所斷煩惱」「見諦所斷諸煩惱」とあるのみでありながら、『涅槃經集解』には「見諦煩惱」という用例が二例見られることを考えると、四字句を好む中國の學僧が「見諦所斷煩惱」を略して「見諦煩惱」と呼ぶようになり、

それが、純然たる譯書ではない『佛性論』と『隨相論』に反映したことが考えられる。實際、『佛性論』では、「見諦煩惱」の語は、『寶性論』の九種煩惱と四種衆生を説明した部分に對する説明に見られ、その箇所は「釋曰」とはなっていないものの、それと同様の形で補足説明がなされている部分にほかならない。[29]

このことは、『三彌底部論』の性格とも關わるように思われる。すなわち、『三彌底部論』は、正量部文獻の忠實な飜譯ではなく、他の多くの眞諦文獻と同様に、インドの書物に基づきつつ眞諦が説明を加えたものではないかと推測されるのである。同じ正量部文獻であって慧愷が筆受を勤めた『律二十二明了論』との共通例の少なさから見て、慧愷とは異なる人物が中心となって筆錄したように思われる。そうでない場合は、眞諦以前の人物によって譯された『三彌底部論』が先にあって眞諦文獻に影響を與えたか、逆に眞諦文獻に親しんでいてその術語・語法になじんでいる中國僧が眞諦以外の外國僧を助けて譯出した、ということになる。『出三藏記集』では、

……

海意經七巻（闕）

三密底耶經一巻〈漢言賢人用律。闕〉

右五部。凡二十八巻。宋明帝時。竺沙門竺法眷。

於廣州譯出。竝未至京都。（大正五五・一三中）

とあり、『三密底耶經』が宋の明帝の代（四六五～四七二）に法眷[30]によって譯されたが、傳わっていないとしている。しかし、現存資料による限り、眞諦前後の時代に正量部と關係深い外國三藏が江南で活動した形跡はない。眞諦は、正量部文獻を譯しているばかりでなく[31]、眞諦文獻の様々な箇所で正量部に言及しているため、正量部出身とする從來の推定[32]は正しいと思われる。

五　眞諦文獻における『佛性論』の位置

眞諦三藏の譯出とされる唯識文獻については、眞諦の講釋の混入や眞諦自身による講義の筆錄である可能性が指摘されるなど、譯のあり方に關して多くの研究がなされてきた。『倶舍釋論』についても、梵文テキストおよび玄奘譯との對比を通じて眞諦譯の特徴が指摘されている。しかし、吉藏・智儼・元曉を初めとして隋唐の佛教に大きな影響を與えた『佛性論』については、『寶性論』との關係が著目されて研究が進められてきたものの、譯のあり方については不明な點が多い。[34]

まず、『佛性論』中に十七回登場する「釋曰」と一回だけ見える「記曰」については、どこまでの範圍を指すのか、「釋曰」の內容は『佛性論』の元になった文獻にどの程度あったのか、譯出時や講義の際の眞諦の說明なのか、弟子や後人の補足なのか、などについても定說を見ていない。二〇〇五年には高崎直道の校注による『佛性論』が國譯大藏經・論集部二として刊行され、そうした面の研究は飛躍的に進んだが、未解決の問題はまだ殘っている。[35] たとえば、高崎自身が指摘するように、「『大乘起信論』との關係についてはあまり論じられていない」のが實狀なのである。

『起信論』の用語は、眞諦より菩提流支の譯語と一致する例が多いことについては、近年、解明が進んでおり、[36] 高崎ならびに筆者自身もその立場の研究を發表している。しかし、筆者がかつて指摘したように、「用語の面では『佛性論』が『起信論』ときわめて似て」いることも事實であり、[37]『佛性論』について考える際、また眞諦譯とされる文獻全體について考える際、この點は無視できない。

たとえば、

『佛性論』：（一）「不可空故」（大正三一・七九一下）

（二）「三爲離虚妄執者」（大正三一・七八七上）
『起信論』：（一）「實無可空故」（大正三二・五七六中）
（二）「究竟離妄執者」（大正三二・五八〇中）

とあるように、『佛性論』と『起信論』はともに「可空故」という表現を用い、「空ずる（無くす）ことができないから」と説くが、SAT及びCBETAでの検索によれば、大正藏の經論中で、「空」を動詞として「可空故」という形で用いているのは、この二部以外には、『起信論』に基づく疑經である『釋摩訶衍論』一例が存在するにすぎない。中國文獻の用例も、眞諦以前のものは無い。しかも、『佛性論』と『起信論』は、ともにこの「可空故」という表現を否定形で用いていることが注目されよう。

これは、「妄執者」という表現についても同様である。この表現は、『佛性論』『起信論』『釋摩訶衍論』にしか見られず、中國文獻の用例もすべて眞諦以後のものに限られる。『佛性論』は、「妄執」ではなく「虚妄執」としているものの、そうした執著を「離れる」とする點まで、『佛性論』と『起信論』は一致しているのである。「爲六一者執（～を六と爲す。一には執～）」も、大正藏の經論では『佛性論』『起信論』と『釋摩訶衍論』にしか登場しない。また、教理面で重要な表現である「名爲應身（名づけて應身と爲す）」にしても、「以信知（信を以て知る）」にしても、漢譯經論中では『佛性論』『起信論』、および『起信論』に基づく疑經の『釋摩訶衍論』にしか見えない。「妄心」「妄境」などの用語も、「別復有二種」「則攝一切」「一異倶」などの表現も、眞諦文獻中では『佛性論』と『起信論』にしか存在せず、しかも、「妄心」「妄境」「別復有二種」「則攝一切」「一異倶」などは、すべて菩提流支譯に先例が見られるのである。こうした例は他にも數多くある。『佛性論』は、眞諦譯でない『起信論』と何らかの關係にあることは疑いなく、また菩提流支譯の用語・語法を用いていることは間違いないのであって、眞諦文獻中では特異な存在である。

『衆經目錄』では「佛性論四巻〈陳世眞諦譯〉」（大正五五・一四一中）とあって、作者の名は記されておらず、譯者眞諦の名のみが記されている。内容に關しても、純然たる飜譯とは考えられない點が多いため、服部正明は、眞諦が『寶性論』を譯しつつ『攝大乘論釋』と共通する唯識解釋などを盛り込んだものと見ており[38]、高崎はさらに一歩進め、眞諦その人が著した可能性を示唆している[39]。

ただ、『佛性論』は、眞諦文獻にしか見えない表現や、眞諦文獻が用例として最も早い表現を多數用いていることも事實である。たとえば、「不起大悲」は、唐代以前の例は『佛性論』『起信論』『中邊分別論』だけである。「同一眞如」「一切邪執」を初め、『佛性論』『起信論』『攝大乘論釋』だけに見られる表現はいくつもあるほか、「引出佛性」と「一切惑及習氣」は、大正藏中で『佛性論』と『攝大乘論釋』にしか見えず、「二空所顯」は唐代以前の經論では『佛性論』と『攝大乘論釋』にしか見えない。「上心惑」は、經論では『佛性論』『律二十二明了論』『攝大乘論』『攝大乘論釋』『三無性論』『四諦論』『寶行王正論』にしか見えない。「分別依他」も、『佛性論』『轉識論』『攝大乘論』『攝大乘論釋』『中邊分別論』『三無性論』以外は隋以後の例しかなく、「無分別後智」は、『佛性論』『無上依經』『解節經』『攝大乘論』『攝大乘論釋』『十八空論』以外は唐以後の例しかない。「如理如量」は、『佛性論』『無上依經』『攝大乘論釋』『十八空論』『三無性論』以外は、眞諦譯の影響を受けた陳・月婆首那譯『勝天王般若經』[40]以後の例のみである。以上から分かるように、『佛性論』『起信論』『攝大乘論釋』は用語がかなり共通している。

語法の面でも、眞諦文獻でよく用いられる「故。故〜」という表現のうち、「故。故經〜」という形は、經論では『佛性論』と『倶舍釋論』に見えるのみであり、「由此義故（此の義に由りての故に）」も、『佛性論』『倶舍釋論』『轉識論』『攝大乘論』『攝大乘論釋』『立世阿毘曇論』『四諦論』という眞諦文獻を除けば、隋唐の文獻にしか登場しない。「故起疑心」は、大正藏中で『佛性論』と『本有今無偈論』にしか見えず、『佛性論』では「釋曰」の部分に見える。「是義不然故知」は、大正藏中で『佛性論』と『金七十論』と唐・神泰『倶舍論疏』一例

しかない。

こうした例は、他にも多數存在するため、『佛性論』が眞諦文獻と似ていることは疑いなく、特に『攝大乘論釋』との一致が目立つ。內容も、『寶性論』に使いこなしており、眞諦と無緣で作成されたとは考えにくい。ただ、「至得性」の語は、經論では『佛性論』以外では問題のある『顯識論』にのみ見えていることは、氣にかかる點である。他にも、「無明惑」は、『佛性論』『無上依經』『顯識論』『四諦論』に見える例が早いことが示すように、『顯識論』を含む少數の眞諦文獻に見える表現が、『佛性論』でもしばしば用いられている。このことは、この『佛性論』と『顯識論』の性格について考える際、留意すべきであろう。

とはいえ、『佛性論』と『顯識論』で異なる點、また共通表現が多かった『攝大乘論釋』とも異なる點も複數ある。その一つは、『佛性論』には數多く見えていながら、『顯識論』や『攝大乘論釋』には全く見えない表現、すなわち、講義口調を思わせる口語の「家」である。

『佛性論』の「家」の用例のうち、

　　若煩惱在世間離欲衆生相續中。爲不動業增長家因。（大正三一・八〇六下）

の「增長家因」について、高崎校注では、「『家』はグループといった意味」（二二五頁）のように意味を推測している箇所もあるが、

　　三無分別。分別者。煩惱業家習不正思惟。（大正三一・八〇一下）

の「煩惱業家習不正思惟」について、『寶性論』の「集起煩惱因及邪念等」（R. karma-kleśasamudayahetur ayoniśo manaskāraḥ）に相當するとしたうえで、「『佛』の「家習」は R. samudaya に相當するが正確な意味不詳」（一八六〜七頁注）としている。

また、

此觀能除眞實見暗障。是如來法身至得家因。（八〇二上）

の「如來法身至得家因」については、『寶性論』の dharmakāya-prāptihetu に當たるとしたうえで、「家の字義（あるいは喩義）不詳。前に「家習」とあったのと併せて檢討すべきである」（一九〇頁）と述べており、他の箇所でも「家」については不詳としている。

しかし、この「家」は上に述べたように口語表現であり、中國の佛教文獻にはしばしば見られるものである。唐代語錄研究班編『神會の語錄』（禪文化研究所、二〇〇六年）は、七二〇年から七三〇年頃の成立である『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』中の「卽燈之時光家體、卽光之時燈家用」という文に見られる「家」について、「『～の側』『～の立場』の意で、『楚家』『寺家』『縣家』（國や團體、公的機關）は常見の例であるが、ここのように『光家』『燈家』といった一般名詞にもつき、さらに『無爲家』『有爲家』（『傳燈錄』巻二八馬祖示衆「不盡有爲、不住無爲。有爲是無爲家用、無爲是有爲家依。不住於依、故云如空無所依」）や『愚癡家』（『二入四行論』「不生不滅是愚癡家餘習、不可用」）など抽象的な術語につく例もあり、義學の用語となっている」（一〇一頁）と述べている。[41]

上で擧げられた文獻のうち、『壇語』は語錄であり、『傳燈錄』の場合も馬祖の示衆であって說法、そして『二入四行論』の場合も緣法師の言葉であるため、體用とか有爲・無爲とか不生不滅といった抽象的な內容について語った言葉に見えていることになる。すなわち、口語表現なのであり、『佛性論』の用例から見る限り、現代中國語の「的」に相當する語のように見える。先の『佛性論』の場合、「煩惱業家習」とは「煩惱と業」の「家習」ではなく、「煩惱と業との習」なのである。『倶舍釋論』の「色家色」は梵文テキストの rūpasya rūpam、「色家生」は rūpasyôtpāda と對應しており、「家」は「の」に當たることが確認できる。梵文と對應する以上、「色家色」と「色家生」については、眞諦が原文に加えた講釋部分ではないことになるが、こうした口語表現が殘されている

以上、潤文が不十分であったということになろう。
『佛性論』では、上で觸れたもの以外の例としては、「取家果」（八〇二下）、「增長家因」（八〇七上、三例）、「無流業生果家因」（八〇七上、二例）、「蜂家蜜」（八〇八上）がある。「蜂家蜜」は「蜂の蜜＝蜂蜜」であって、「蜂の家（巣）の蜜」でないことは、該當する *Ratnagotravibhāga* には madhu とあるのみであることからも知られる。「家」の用例のうち、「至得家因」は本文、「增長家因」は、一例が本文で二例が「釋曰」、「無流業生家因」は、一例が本文で一例が「釋曰」、「蜂家蜜」は「釋曰」であり、本文と「釋曰」の區別はつけがたい。『佛性論』の場合、「釋曰」とする箇所が實は本文と解される場合、また逆に「釋曰」とすべき所がそうなっておらず、本文に組み込まれている場合があることは、高崎校注が隨所で指摘している。すなわち、『佛性論』に關して言えば、「釋曰」とされる部分に眞諦の解釋が盛り込まれている場合が多いことは確かであるものの、そうした傾向は本文にも見られるのであって、嚴密には區別しがたいのである。

「怨家（敵）」「大家（皆さん）」「自家（自分）」など廣く用いられている例を除くと、眞諦文獻のうち、『佛性論』以外でこうした口語の「家」の用例が見られるのは、『俱舍釋論』では「色家」（三例）「心家」(42)「果報家」（二例）、『十八空論』では「涅槃家」「火家」「如如家」である。特に、『十八空論』の「此是如如家色故、言如如色也（此は是れ如如の色なるが故に、「如如色」と言ふなり）」（大正三一・八六五下）とあって、見事な例となっている。他は、『三無性論』の「有流家」「集家」「生家」「滅家」「亂識家」「自性家」（二例）、「假家」、『隨相論』の「佛家」、『四諦論』の「聖家」「病家」「壽命家」などがある。

これらの特徴は、「無漏」と「有流」「無流」を併用する『佛性論』以外の『俱舍釋論』『十八空論』『三無性論』『四諦論』はすべて「有流・無流」グループに屬することであり、また、これらは眞諦の講義錄とされる文獻を多く含んでいることであろう。この點を考えると、婆藪跋摩造とされ、有部とは異なる法相を說く『四諦論』も純

然たる譯ではなく、眞諦の解釋をかなり含むか、婆藪跋摩注に基づいて眞諦が講義したものの筆錄であった可能性が考えられる。

『佛性論』については他にも疑問な箇所が多い。たとえば、先に見た「無流界」にしても、『佛性論』の場合は、二例とも「釋曰」とは記されていないものの「釋曰」と同様の性格の注釋部分（高崎校注、一八八頁、二二七頁）に出ており、そのうちの一例は、*Ratnagotra* の "anāsravakarman（無漏業）" を「無流業」と譯したうえでの説明でありながら、anāsrava の説明としては不適切であることを、高崎校注が指摘している。すなわち、そこでは、「流に三義有り」とし、第一の義として「三界の生死に流入」すること、第二の義として「色界に流往」し「欲界に流下」すること、第三義として堤が破れると水がとどまらないことをあげており、第三義は「漏れる（ā-√śru）」系の語を原義としている可能性があるものの、第一義と第二義は「流」を流轉の意味で用いているようであって、「無流業」の「流」の説明にはふさわしくないのである（高崎校注、二二七頁）。このことは、『佛性論』では、「無流」は anāsrava の譯でありながら、「流」という漢字に引きずられた解釋がなされている可能性を示すものと言えよう。あるいは、こうした傾向は、『無上依經』が、渡り超えるべき「有」の「流れ」（bhava の ogha）を「有流」と呼んでいた頃からのものだろうか。

『佛性論』と『起信論』の關係については別稿で詳しく論じる豫定だが、これまで検討してきたことから見て、『佛性論』については眞諦文獻の中でも異質な存在であり、慧愷が關わった代表的な文獻とは異なる状況において成立したことが推定される。眞諦の佚文を研究するに當っては、眞諦譯とされてきた文獻そのものの見直しも竝行して進めていくべきであろう。

注

（1）高崎直道「佛性論 解題」（高崎直道・柏木弘雄『國譯大藏經 佛性論・大乘起信論（新・舊二譯）』（大藏出版、二〇〇五年）三一頁。

（2）概要と有效性については、石井「佛教學における N-gram の活用」（『明日の東洋學』第八號、二〇〇二年八月、http://ricas.ioc.u-tokyo.ac.jp/pub/pdf/nl008.pdf）、處理方法などについては、山田崇仁氏「睡人亭」サイト（http://www.shuiren.org/chuden/teach/n-gram/index-j.html、http://www.japanese.gr.jp/tools/ngmerge/）參照。

（3）青原令知「德慧の『隨相論』」（『印佛研』第四十一卷二號、二〇〇三年三月）は、眞諦が「德慧の解釋にもとづいて『倶舍論』の重要箇所を講じ」たものとする（九七七頁）。

（4）宇井伯壽『印度哲學研究（第六）』（甲子社書房、一九三〇年）二〇一～二頁。

（5）船山徹「眞諦三藏の著作の特徴―中印文化交渉の例として―」（『關西大學 東西文化研究所紀要』第三十八輯、二〇〇五年）一一五～六頁。

（6）吉津宜英「眞諦三藏譯出經律論研究誌」（『駒澤大學佛教學部研究紀要』第六十一號、二〇〇三年）では、現存本については疑僞に部類に入れるものの、早い時期の『十八部論』は異なっていたと推測する（二四六頁）。

（7）大竹晉校註『法華經論・無量壽經論他』新國譯大藏經・釋經論部18、「『遺教經論』解題」（大藏出版、二〇一一年）では、本書は菩提流支譯のヴァスバアンドゥの論に親しんでいたものの梵文を知らない地論宗の人物が、その文體を模倣して僞作して流布させたものと推定している（四〇〇頁）。

（8）今西順吉「四聖諦とブッダ」（『國際佛佛教學大學院大學研究紀要』第十號、二〇〇六年三月）十八頁。

（9）大竹、注（7）前掲書、「『涅槃經本有今無偈論』解題。

（10）Takakusu, Junjiro, "The Life of Vasu-bandhu by Paramârtha (A.D.499-569)".

（11）Takasaki, Jikido, "Structure of the Anuttarāśrayasūtra (Wu-shang-yi-ching)"（『印佛研』第八卷二號、一九六〇年三月）は、こ

の經典の編纂者は眞諦が屬していたグループの誰かとする。

(12)『續高僧傳』眞諦傳では、「沙門慧愷等に對して『廣義法門經』及び『唯識論』等を飜」したとする（大正五〇・四三〇上）が、『廣義法門經』は「何等爲三。一〜、二〜」「何等爲七。一〜、二〜」といった形の表現を五例用いており、特徴が有るのに對し、眞諦文獻では、この表現は初期の『無上依經』に二例、年代不明の『佛性論』に一例見えるのみであり、慧愷が關わった文獻では『攝大乘論』『攝大乘論釋』に各一例見えるにすぎない。この他にも『廣義法門經』は慧愷參加以前の譯である『中邊分別論』だけに見える「修習正勤」の句を用いるなど、慧愷が筆受を勤めた文獻の術語・語法とはかなり異なるため、慧愷が深く關與したとは考えがたい。

(13)赤沼智善・西尾京雄『國譯一切經 毘曇部 六』「三彌底部論解題」（大東出版、一九三四年）。

(14)並川孝儀「チベット譯『有爲無爲決擇』の正量部攝と『律二十二明了論』」（加藤純章博士還暦記念論集刊行委員會編『アビダルマ佛教とインド思想』）の注七（一九三頁）では、『舍利弗阿毘曇論』の不善行に關する說が、正量部說に似ていて僅かに異なるだけであることを指摘している。『舍利弗阿毘曇論』は眞諦文獻としばしば用語・語法が一致しており、その場合は、『涅槃經集解』にも用例が見えることが多い。このことは、眞諦とその飜譯グループの學系を考えるうえで重要である。

(15)岡野潔「インド正量部のコスモロジー文獻、立世阿毘曇論」（『中央學術研究所紀要』第二十七號、一九九八年十二月）。

(16)今後は、眞諦文獻すべてについてＮＧＳＭ處理を行い、複數文獻に見えていて『佛性論』に登場しない用例を自動的に抽出する必要があろう。荒牧典俊「序章 北朝後半期佛教思想史序說」（荒牧典俊、荒牧編著『北朝隋唐 中國佛教思想史』法藏館、二〇〇〇年）が『起信論』の作者と推定する曇延の『起信論義疏』、そして、池田將則「敦煌出土北朝後半期『教理集成文獻』（俄Φ一八〇）について―撰者は曇延か―」（東國大學校佛教文化研究所編『地論思想の形成と變容』國書刊行會、二〇一〇年）が曇延の著作の可能性があるとするΦ一八〇とも比較したが、別稿で論ずる。

(17)末村正代「『寶性論』と『佛性論』―如來藏の十義における客塵煩惱―」（『宗教研究』第八十三卷四號、二〇一〇年三月）。

(18)佛性關連の例としては、小菅陽子「吉藏『仁王經疏』について―釋二諦品・「三種佛性說」を中心に―」（『印佛研』第

五十四巻二號、二〇〇六年三月)。

(19)『大乘玄論』については、「八不義」など均正選述部分の混在が指摘されており、著者については再検討する必要がある。

(20)宇井、注(4)前掲書、一二三～一二八頁。

(21)この用語の選擇に當っては船山徹教授から示唆を受けた點があり、感謝する。

(22)平川彰『律藏の研究I』(平川彰著作集第九巻、春秋社、一九九六年)二六九頁。

(23)宇井、注(4)前掲書、三八一頁。

(24)船山、注(5)前掲論文、一一五頁。

(25)宇井、注(4)前掲書、三八一～二頁。

(26)校異によれば、宋・元本は「人名」を闕いており、また宋・元・明三本では「附三秦錄」に作る。

(27)崔恩英「初期中國佛教における小乘佛教の受容について—吉藏の正量部に對する解釋を中心として—」(『印佛研』第五十九巻二號、二〇一一年三月)は、正量部に關する吉藏の知識は『隨相論』を通して得た可能性が高いことを論じており、有益である。『隨相論』が重要であることは確かだが、吉藏は現存する眞諦文獻だけでなく、現存しない眞諦の講義錄なども用いていたことも考えられる。吉藏の著作のうち、眞諦文獻特有の用語・語法が見える箇所については、佚文を利用している可能性があるため、檢討する必要があろう。

(28)『倶舍論』の梵語と漢譯については、平川彰他『倶舍論索引』(第一部・第二部)、大藏出版、一九七三年、一九七七年)による。

(29)高崎、注(1)前掲書、二三〇頁。

(30)「法巻」に作るテキストもあるが、僧名としては考えにくい。おそらくDharmamitra(法眷)であろう。

(31)眞諦譯とされる正量部文獻のうち、『立世阿毘曇論』は、中閒劫の劫末期について、「時有一人合集剡浮提內男女。唯餘一萬留爲當來人種。於是時中皆行非法。唯此萬人能持善行。諸善鬼神欲令人種不斷絶故。擁護是人以好滋味令入其毛孔。以業力故於劫中閒。留人種子自然不斷。過七日後是大疫病一時息滅。一切惡鬼皆悉捨去」(大正三二・二一六中、二一八中。

二二〇上～中もほぼ同じ）と述べ、善行を保っていた一萬人のみが生き殘って「人の種」となるとされている。『立世阿毘曇論』のこの記述、およびそれに對應するパーリ文獻、*Lokapaññatti* と、梵語文獻の *Mahāsaṃvartanikathā* のその箇所に著目する岡野潔「インド佛教正量部の終末觀」（『哲學年報』第六十二號、二〇〇三年三月）は、インド佛教中、正量部のみが西アジアの宗教に見られる終末觀に近い思想を説いていたとする。上記の「人の種」という考えは、六朝道教に見られる「種民」「種人」の思想にきわめて似ている。小林正美『六朝道教史研究』第三篇第一章「道教の終末論」（創文社、一九九〇年）では、種民の思想には佛教の劫災の思想の影響があるとしている。種民の思想は東晉の中頃からとされているため、眞諦譯『立世阿毘曇論』の影響とすることはできないが、正量部の劫末思想と道教の種民の思想は様々な點で共通する點が見られるため、この問題については別稿で論じたい。

(32) Funayama, Toru, "The work of Paramārtha: An example of Sino-Indian crossculturalexchange." Journal of the International Association of Buddhist Studies,31-1/2 (2008), p.146.

(33) 宇井、注（1）前掲書。高崎直道「眞諦三藏の譯經」（『森三樹三郎博士頌壽記念 東洋學論集』朋友書店、一九七九年）。船山、注（5）前掲論文、同「「漢譯」と「中國撰述」の間―漢文佛典に特有な形態をめぐって―」（『佛教史研究』第四十五巻一號、二〇〇二年）ほか。

(34) 元曉が『起信論』に基づいて和諍の思想を展開したことは有名だが、『起信論』自體は論爭の調停に關する記述はないため、いずれの經論も道理があるとする和諍の議論は、複數の「道理」の竝立を説く『佛性論』による面も大きいように思われる。

(35) 高崎、注（1）前掲書、一九頁。

(36) 竹村牧男『大乘起信論讀釋』（山喜房佛書林、一九八五年）。高崎直道「『大乘起信論』の語法―「依」「以」「故」等の用法をめぐって―」（『早稻田大學大學院文學研究科紀要（哲學・史學篇）』第三十七輯、一九九二年二月）。大竹晉「『大乘起信論』の唯識說と『入楞伽經』」（『哲學・思想論叢』第二十二號、二〇〇四年一月）ほか。

(37) 石井公成「『大乘起信論』の用語と語法の傾向」（『印佛研』第五十二巻一號、二〇〇三年十二月）二八七頁。

(38) 服部「佛性論の一考察」(『佛教史學』第四巻三・四號、一九五五年八月)。

(39) 高崎直道『如來藏思想Ⅱ』「眞諦譯・攝大乘論世親釋における如來藏説―寶性論との關聯―」(法藏館、一九八九年)

(40) 篠田正成「勝天王般若經における無上依經との類似文」(『印佛研』第十三巻二號、一九六五年三月)。

(41) 同書のこの箇所については、駒澤大學の程正氏のご教示による。

(42) 宋元明三本は、「心家」を「心寂」に作る。「家」の用法が分からなくなり、「家」に似た字形である「寂」の異體字と判斷したのであろう。

眞諦『九識章』をめぐって

大竹　晉

はじめに

インド佛教において、大乘の瑜伽師は、聲聞乘によっても認められる六識（眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識）の他に、第七識と第八識とを認めて八識說を說いた。第七識は染汚意（kliṣṭa-manas.〝汚染された意〟）として根源的な我執の基盤となり、第八識は器世間（bhājana-loka.〝外的環境〟。色・聲・香・味・觸）と五色根（pañca rūpīndriyāṇi.〝五つの物質的感官〟。眼・耳・鼻・舌・身）と五色根の所依處（肉體。色・香・味・觸）とを自らのうちに顯現させ、八識すべての種子（bīja.〝潛在的狀態〟）を自らのうちに收藏するアーラヤ識（ālaya-vijñāna.〝藏である識〟）として瑜伽師の唯識說（唯心論）の根據となる。

しかるに、中國佛教の資料によれば、瑜伽師のひとりであった來中インド僧、眞諦（Paramārtha. 四九九〜五六九）は八識の他に第九識を認めて九識說を說いたと傳承される。その傳承によれば、第九識は阿摩羅識（*amala-vijñāna.〝無垢なる識〟）として眞如の異名と規定される。

この九識説は、從來、多くの研究者の關心を惹いてきた。ただし、九識説をインド佛教側の資料のうちに見出だすことはいまだ成功されておらず、そのせいもあって、九識説を眞諦の直説でなく、眞諦以降の漢人の説と見なす假説も根強くある。[1] 小稿においては、この假説を暫定的に〝九識説中國佛教起源説〟と呼ぶ。

中國佛教側の資料によれば、眞諦には『九識義記』『九識論』『九識章』などという異なった書名によって呼ばれる著書があったらしいが、[2] その著書はわずかな佚文あるいは言及によって知られるのみで現存しない。それらの佚文あるいは言及のうち若干のものは九識説を説いているが、九識説中國佛教起源説によれば、それらの佚文あるいは言及は眞諦の直説でなく、眞諦以降の漢人の説と見なされる。

小稿において、筆者は、唐の圓測(六一三～六九六)の著書から回収される『九識章』の佚文あるいは言及のすべてを檢討し、それによって、『九識章』が眞諦の直説であること、九識説中國佛教起源説が成り立たないことを指摘してみたい。なぜ『九識章』のみを檢討對象とし、なぜ圓測の著書のみを回收範圍とするのかといえば、以下のような理由がある。

まず、なぜ『九識章』のみを檢討對象とするのかといえば、現時點においては、『九識義記』『九識論』『九識章』などという異なった書名によって呼ばれる著書がはたして同一の著書を指しているかがわからないからである。あるいは眞諦以外の人物の著書が混じっている可能性も皆無でない以上、われわれはあらゆる佚文あるいは言及を初めから取り混ぜて檢討するのでなく、異なった書名ごとに佚文あるいは言及をまとめて檢討し、そののちに異なった書名ごとの檢討成果を互いに比較しつつ檢討する必要がある。それゆえに、小稿においては、まず、『九識章』のみを檢討對象としたい。

次に、なぜ圓測の著書のみを回收範圍とするのかといえば、『九識章』をめぐる佚文あるいは言及のほとんどは圓測の著書から回收されるからである。玄奘(六〇二～六六四)歸國以前に眞諦の系統の唯識説を學んだ經驗

を持ち眞諦の著書を廣範に利用できる環境にあった圓測の著書から回收されるものが初唐において眞諦の著書と認められていた『九識章』のかたちを正確に傳えるものであるのに對し、圓測の著書以外から回收されるものは日本の平安時代末期の珍海（一〇九一～一一五二）の著書からの一件にすぎず[3]、數が少ない上、やや時代がくだるものであるから、均質性を重視する場合には圓測の著書から回收されるものと區別されることが望ましい。それゆえに、小稿においては、まず、圓測の著書のみを回收範圍としたい。

圓測の著書から回收される『九識章』の佚文あるいは言及は次の四つである。

【文1】 眞諦三藏依『決定藏論』、立九識義、如九識品說。言九識者、眼等六識、大同識（諸？）論。第七阿陀那、此云執持。執持第八、爲我我所。唯煩惱障、而無法執。定不成佛。第八阿梨耶識、自有三種。一解性梨耶、有成佛義。二果報梨耶、緣十八界。故『中邊分別』偈云、「根塵我及識、本識生似彼」。依彼『論』等、說第八識緣十八界。三染汚阿梨耶、緣眞如境、起四種謗。卽是法執、而非人執。依安慧宗、作如是說。第九阿摩羅識、此云無垢識、眞如爲體。於一眞如、有其二義。一所緣境、名爲眞如及實際等。二能緣義、名無垢識、亦名本覺。具如『九識章』引『決定藏論』九識品中說。（圓測『解深密經疏』卷三。續一・三四・四・三六〇表下～裏上。新續二一・二四〇中下）

眞諦三藏は『決定藏論』によって九識說を主張した。九識品において說かれているとおりである。九識と言うのは、眼などの六識については、諸論とおおむね同じである。

第七阿陀那〔識〕は、當地において執持と呼ばれる。第八〔識〕を〝我である。我所である〟と執持する。ただ煩惱障のみであり、法執はない。かならず佛にならない。第八阿梨耶識は三種類ある。第一は解性梨耶であり、佛になるものという意味合いがある。第二は果報梨耶であり、十八界を所緣とする。ゆえ

に『中邊分別論』の偈は「〔五〕根と〔六〕境と我（＝意根）と〔六〕識と。本識（＝阿梨耶識）はそれらとして顯現する」[4]と言っている。かの『論』などによって、第八識は十八界を所縁とすると說いた。第三は染汚阿梨耶であり、眞如という境を所縁とし、〔有・無・非有非無・亦有亦無という〕四種類の謗を起こす。法執であるが、人執でない。〔第七阿陀那識と第八阿梨耶識とについては、〕[5]安慧宗によって、このような說を主張した。

第九阿摩羅識は、當地において無垢識と呼ばれ、眞如をそのありかたとする。一なる眞如において、二つの意味合いがある。第一は所縁たる境であり、眞如や實際などと呼ばれる。第二は能縁という意味合いであり、無垢識と呼ばれ、本覺と呼ばれもする。[6]くわしくは『九識章』が『決定藏論』九識品を引用する中において說かれているとおりである。

【文2】　又眞諦云、〝阿摩羅識反照自體。〟（圓測『解深密經疏』巻三。續一・三四・四・三六〇裏下。新續二一・二四一上）

さらに眞諦は〝阿摩羅識が反って自らを觀照する〟と言っている。

【文3】　一眞諦三藏總立九識。一阿摩羅識、眞如本覺爲性。在纏名如來藏、出纏名法身。阿摩羅識、此云無垢識。如『九識章』。餘之八識、大同諸師。（圓測『仁王經疏』巻中本。大正三三・四〇〇中）

第一に眞諦三藏は全部で九識を主張する。第一に阿摩羅識は眞如本覺をそのありかたとする。纏のうちにあるものは如來藏と呼ばれ、纏から出たものは法身と呼ばれる。阿摩羅識は當地において無垢識と呼ばれる。『九識章』のとおりである。その他の八識については、おおむね諸師と同じである。

【文4】 眞諦三藏『九識章』云、〃問。『大本』云、「緣覺十千劫到」、到何位、是何宗。答。此是客（頭註曰、客異作寂）宗意、除三界或（惑?）、迴心學大乘、入十信、信法如如。〃准知眞諦亦說十信爲所到處。（圓測『解深密經疏』卷四。續一・三四・四・三九一表下〜裏上。新續二一・二七一中）

眞諦三藏の『九識章』は〃質問。『大般涅槃經』が「緣覺は十千劫かかって到る」[7]と言うのは、いかなる位に到るのであり、いかなる趣旨であるのか。回答。これは〔小乘からの〕客を迎える趣旨が意圖されており、〔緣覺が〕三界の惑を除去したのち、迴心して大乘を學び、十信に入り、法の如如（＝眞如）を信ずるというのである〃と言っている。これに準據して、眞諦もまた十信を〔迴心した緣覺が初めに〕到るべきところと說いていたことがわかる。

一　眞諦撰述說の證據の提示

（一）『九識章』と『仁王般若經疏』との竝行關係

上記の四つの文のうち、初めの三つの文はいずれも眞諦『仁王般若經疏』の文との竝行關係を有している。まず、【文1】【文2】に關して、『仁王般若經』の文「是故、一切法性眞實空」（大正八・八二五下）に對する『仁王般若經疏』の解釋を見てみたい。

分爲五義。一者立名。謂「眞實空」、眞如實際等〈『大般若』十二名等〉。二相。不定有無等。三義。能知可知更無別體。解云。本覺反照自體。第九識卽『智度論』第一義悉檀。四略分拆。道前不淨・道後淨、有垢・

無垢。五廣分拆。謂十六空・十八空等。（圓測『仁王經疏』巻上末。大正三三・三八〇中下）

分かれて五つの内容となる。第一は〔空性の〕異名の提示である。すなわち「眞實空」や、眞如や實際など〈『大般若波羅蜜多經』の十二名など[8]〉である。第二は〔空性の〕特徴である。有や無などというふうには確定できない。第三は〔空性の〕語義である。能知と所知とがとりわけて別のものでない。解說。本覺は反って自らを觀照する。第九識であり、『大智度論』の第一義悉檀[9]である。第四は〔空性の〕簡略な區別である。〔空性は〕道前においては不淨なものであり、道後においては清淨なものであり、〔道前においては〕有垢のものであり、〔道後においては〕無垢のものである。第五は〔空性の〕浩瀚な區別である。すなわち、十六種類の空性や十八種類の空性などである。

ここには、次のような竝行關係が確認される。

『九識章』	『仁王般若經疏』
【文1】 眞如及實際等。	眞如實際等。
【文2】 阿摩羅識反照自體。……名無垢識、亦名本覺。	本覺反照自體。第九識卽『智度論』第一義悉檀。

さて、私見によれば、上掲の『仁王般若經疏』の解釋は『中邊分別論頌』I.12–16 に竝行するようである。圓測はかなり省略しているらしいが、實際には『中邊分別論』を敷衍した内容だったであろう。『仁王般若經疏』が著された太清三年（五四九）においては、眞諦は未だ『中邊分別論』（永定二年（五五八）譯）を譯していなかった。それゆえに、彼は『仁王般若經疏』において自譯の『中邊分別論』を指示せず、梵文の『中邊分別論』から直接に大規模な流用を行なったと考えられる。兩者を對比すると次のようである。

『仁王般若經疏』	『中邊分別論頌』
分爲五義。	lakṣaṇaṃ cātha paryāyas tad-artho bheda eva ca | sādhanaṃ ceti vijñeyaṃ śūnyatāyāḥ samāsataḥ ‖ I.12 空性について、①特徴と②異名と③それ（＝異名）の語義と④區別と⑤論證とが要約して知られるべきである。
一者立名。謂「眞實空」、眞如實際等〈『大般若』十二名等〉。	tathatā bhūta-koṭiś cānimittaṃ paramārthatā | dharma-dhātuś ca paryāyāḥ śūnyatāyāḥ samāsataḥ ‖ I.14 要約すれば、眞如と實際と無相と勝義と法界とが空性の②異名である。
二相。不定有無等。	dvayābhāvo hy abhāvasya bhāvaḥ śūnyasya lakṣaṇam | na bhāvo nāpi cābhāvo na pṛthaktvaika-lakṣaṇam ‖ I.13 〔能取と所取との〕二つの無と、無の有とが空性の①特徴である。有でないし、無でもないし、別々あるいは一なる特徴でない。
三義。能知可知更無別體。解云。本覺反照自體。第九識卽『智度論』第一義悉檀。	ananyathāviparyāsa-tan-nirodhārya-gocaraiḥ | hetutvāc cārya-dharmāṇāṃ paryāyārtho yathā-kramam ‖ I.15 無變化と、無顚倒と、それ（＝相）の滅と、聖者の所行とによって、かつ、聖者法の因であることによって、順番どおり、③異名の語義がある。
四略分拆。道前不淨・道後淨、有垢・無垢。	saṃkliṣṭā ca viśuddhā ca samalā nirmalā ca sā | abdhātu-kanakākāśa-śuddhivac chuddhir iṣyate ‖ I.16 〔④區別〕それ（＝空性）は雜染なものと清淨なものとであり、有垢のものと無垢のものとである。水界や黄金や虛空が清淨であるように、〔空性は〕清淨と認められる。
五廣分拆。謂十六空・十八空等。	（I.16 の直後の長行） ayam aparaḥ prabhedaḥ ṣoḍaśa-vidhā śūnyatā. ここでの、別個の④區別は十六種類の空性である。

このうち、第九識を説く際に『仁王般若經疏』の文に出る「義」という語は、『中邊分別論頌』I.15に出るarthaに該當し、このarthaは眞如や實際などという語の「語義」を指す。おそらく『仁王般若經疏』の文に出る「義」も眞如や實際などという語の「語義」であったはずで、圓測は『仁王經疏』において『仁王般若經疏』の大意を紹介する際に、眞如や實際などについての記述を大幅に省略したのでないかと考えられる。

ただし、たとえ省略されているにせよ、この比較によって明確に判ることは、『仁王般若經疏』における第九識（つまり阿摩羅識）が『中邊分別論頌』における空性に該當するということである。『成唯識論』卷三（大正三一・一三下）はアーラヤ識が無垢となった後の名として無垢識を擧げ、それに基づいて、基『成唯識論述記』卷三末（大正四三・三四四下）は「先名阿末羅識、或名阿摩羅識。古師立爲第九識者、非也」（「かつては阿末羅識と呼ばれ、あるいは阿摩羅識と呼ばれた。昔の論師が第九識と規定したのは誤りである」）と述べる。基は眞諦らがアーラヤ識の他に獨立の阿摩羅識を主張したことを非難するのであるが、それは正しい非難であろうか。むしろ、『成唯識論』は無垢となったアーラヤ識を無垢識（＝阿摩羅識）と呼び、眞諦は八識すべての內なる空性を阿摩羅識と呼んだのであって、呼び名は同じでも對象は異なるのである。眞諦がアーラヤ識の他に獨立の阿摩羅識を主張したことは、アーラヤ識の他に獨立の空性があると主張したにすぎず、決しておかしなことでない。

それでは、なぜ眞諦は空性を阿摩羅識と呼んだのであろうか。それは、瑜伽師が空性の異名である眞如を自性清淨心と呼ぶからに他なるまい（「識」は「心」の同義語）。このことについて、まずは眞諦譯『十八空論』を見る。眞諦は『十八空論』において『中邊分別論頌』I.22の「心が清淨であること」を「阿摩羅識是自性清淨心」と譯しており、阿摩羅識が自性清淨心であることは確實である。[10]

問。若爾、既無自性不淨、亦應無有自性淨。云何分判法界非淨非不淨。答。阿摩羅識是自性清淨心、但爲客

塵所汚、故名不淨。爲客塵盡、故立爲淨。（大正三一・八六三中）

質問。もしそうならば、自性不淨なものはない以上、自性清淨なものもないはずである。どうして〝法界は清淨でもなく、清淨でないのでもない〟と分けて判斷するのか。回答。阿摩羅識は自性清淨心であるが、ただし外來的な煩惱によって汚されているから、清淨でないと呼ばれる。外來的な煩惱が盡きるから、清淨であると規定される。

na kliṣṭā nāpi vākliṣṭā śuddhāśuddhā na caiva sā |
prabhāsvaratvāc cittasya kleśasyāgantukatvataḥ || I.22

それ（＝空性）は染汚されておらず、染汚されていないのでもない。さらに、清淨でも清淨でないのでも絶對にない。心が清淨であることにより、かつ、煩惱が外來的であることによる。

この自性清淨心について、『大乘莊嚴經論頌』XIII.19と、それに對する世親『大乘莊嚴經論』とを引用すると次のとおりである。

mataṃ ca cittaṃ prakṛtiprabhāsvaraṃ sadā tad āgantukadoṣadūṣitam |
na dharmatācittam ṛte 'nyacetasaḥ prabhāsvaratvaṃ prakṛtau vidhīyate ||

さらに、常に心は自性清淨であり、それ（＝心）は外來的な過失によって汚されていると見なされる。法性心以外、他の心が自性清淨であることは認められない。

na ca dharmatācittād ṛte 'nyasya cetasaḥ paratantralakṣaṇasya prakṛtiprabhāsvaratvaṃ vidhīyate. tasmāc cittatathataivātra cittaṃ veditavyam.（MSABh 88, 17-18）

さらに、法性心以外、他の、依他起を特徴とする心が自性清淨であることは認められない。それゆえに、心の眞如のみが、ここでは〔自性清淨〕心と知られるべきである。

すなわち、經典において自性清淨心が說かれる場合、瑜伽師はそれをただの心（＝依他起性）と規定せず、心の眞如（法性心＝圓成實性）と規定するのである。このような規定がある以上、眞諦が眞如の異名である空性を阿摩羅識や自性清淨心と呼んだことは不思議なことでない。

なお、『中邊分別論頌』III.13cd においては、一なる圓成實性（＝眞如＝空性）のうちに、所緣の眞如と、能緣の正智とが含められる。

samyagjñānasatattvasya ekenaiva ca saṃgrahaḥ || III.13cd
tathatāsamyagjñānayoḥ pariniṣpannena svabhāvena saṃgrahaḥ. (MAVBh 43, 2-3)

他ならぬ一つのものによって、正智と、眞實を伴うもの（＝眞如）とを含める。
圓成實性によって、眞如と正智とを含める。

『九識章』の【文1】において「於一眞如、有其二義」と言われ、【文2】において「阿摩羅識、反照自體」と言われ、『仁王般若經疏』において「本覺反照自體」と言われることは、おそらくそのことと關係する。

次に、【文3】に關して、『仁王般若經』の文「大王、如如文字修、諸佛智母、一切衆生性根本。智母卽爲薩婆若體。諸佛未成佛、以當佛爲智母」（大正八・八二九中）に對する『仁王般若經疏』の解釋を見てみたい。

第三明本性以爲母。未得佛時、以當佛爲「智母」。若得佛時、卽「薩婆若」是一切智。諸佛未成佛時名自「性」、卽是隱爲如來藏。後修得佛、解脱道時、「性」顯爲法身、卽「薩婆若」。覺顯本性名「修」者爲化。爲化能顯本佛故名「智母」。（圓測『仁王經疏』巻中末。大正三三・四〇五下）

第三に本性を母と規定することを明らかにする。いまだ佛とならない時の、佛となるべきものを「智母」と規定する。もし佛となった時ならば、「薩婆若」であり、〔「薩婆若」とは〕一切智者〔という意味〕である。諸佛がいまだ佛とならない時、自「性」と呼ばれ、隱れているのが如來藏である。のちに修習によって佛となる、解脱道の時、「性」が顯われるのが法身であり、「薩婆若」である。本性を覺醒させ顯わすものは、「修」と呼ばれるものであり、行爲である。行爲は本佛を顯わすことができるゆえに、「智母」と呼ばれる。

ここには、次のような竝行關係が確認される。

『九識章』	『仁王般若經疏』
【文3】在纏名如來藏、出纏名法身。	隱爲如來藏……顯爲法身。

私見によれば、これらは『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』の次のような文に基づく。ただし、『九識章』と『仁王般若經疏』とが「眞如が煩惱を脱しないのが如來藏、眞如が煩惱から脱したのが法身」という互いに相似する文章表現を持つのに較べ、『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』は「法身が煩惱を脱しないのが如來藏」という文章表現を持っており、異なっている（和譯は梵文から）。

ayam eva ca Bhagavaṃs tathāgata-dharma-kāyo 'vinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbhaḥ sūcyate. (RGV 12, 14)

世尊、如是如來法身、不離煩惱藏、名如來藏。(大正一二・二二一下)

さらに、世尊よ、他ならぬこの如來の法身が煩惱の殻を脱しない際に如來藏と言われるのです。

このことは『九識章』と『仁王般若經疏』とがそれぞれ『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』に基づいて別々の人物によって撰述されたというよりも、ともに『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』に基づいて同一人物によって撰述されたということを示唆する。

以上、『九識章』と『仁王般若經疏』との竝行箇所をいくつか紹介し、そのインド佛敎的背景を指摘した。これに關係して興味ぶかいのは、費長房『歷代三寶紀』巻十一(大正四九・九九上)によれば、眞諦の著書のうち『九識義記』と『仁王般若經疏』とが同年(太淸三年〔五四九〕)の撰述であることである。もし『九識義記』を『九識章』と同一著作と見なしてよいならば、『九識章』と『仁王般若經疏』とにおいて同じ文章表現が見られることは、二つの著書が同時期に撰述されたこととも關係すると推測される。

（二）『九識章』と安慧の著作との平行關係

【文1】に「依安慧宗、作如是說」とある安慧はインドの論師 Sthiramati を指す。安慧と眞諦とはほとんど同時代人であるので、眞諦は必ずしも安慧宗によったわけではない。ただし、【文1】には、確かに安慧の著作と合致する說が三つある。

その第一は「第七阿陀那……執持第八、爲我我所」という說である。これは安慧『唯識三十頌釋』が第七識を

説明するうちの次のような説と合致する。

tadālambam iti, ālayavijñānālambanam eva. satkāyadṛṣṭyādibhiḥ saṃprayogād ahaṃ mamety ālayavijñānālambanatvāt. (TrBh 22, 22-24)

〔『唯識三十頌』において〕「それを所縁とする」といわれるのは、アーラヤ識を所縁とするのに他ならない。有身見などと結びついているゆえに、〝我である。我所である〟というふうにアーラヤ識を所縁とするからである。

この安慧の説は『成唯識論』の護法（Dharmapāla）の説（大正三一・二二上）によって批判されている。護法の説によれば、第七識は第八識を〝我である〟というふうにのみ所縁とし、〝我所である〟というふうには所縁としない。なお、第七識が第八識を〝我である。我所である〟というふうに所縁とするという説は、眞諦訳において明瞭には現われない。ただし、眞諦訳『攝大乘論釋』巻四の次のような文はおそらくそれを含意する（他の諸譯にない文）。

有染汚識、由我見等依止故、於本識、起我我所等熏習。（大正三一・一七八中）

染汚識（＝阿陀那識）があり、我見などにとっての基盤となるゆえに、本識（＝阿梨耶識）に対し、我・我所などの熏習を起こす。

第二は「第七阿陀那……唯煩惱障、而無法執。定不成佛」という説である。これは安慧『唯識三十頌釋』が染

汚意（第七識）を説明するうちの次のような説と合致する。

arhatas tāvad aśeṣa-kleśa-prahāṇāt kliṣṭaṃ mano naivāsti.（TrBh 24, 14）

とりあえず阿羅漢については、殘りなく煩惱（＝煩惱障）を捨て去っているゆえに、染汚意は絶對にない。

この安慧の說は諸煩惱を捨て去れば意もなくなるという說であるが、もともと無著（Asaṅga）『阿毘達磨集論』が意は諸煩惱がなくなる三位（出世間道、滅盡定〔＝第八識以外が滅盡する定〕、無學地〔＝阿羅漢・獨覺・佛〕）にないと說くことに基づく。[11]『成唯識論』の護法の說（大正三一・二四上）はこの安慧の說を批判し、諸煩惱を捨て去れば意は染汚意でなくなるが、意そのものはなくならないと主張する。諸煩惱を捨て去れば意もなくなるという說は、眞諦譯においては『轉識論』のうちに次のように現われる。

此識及相應法、至羅漢位究竟滅盡、及入無心定亦皆滅盡。（大正三一・六二上）

この識（＝意）と、〔それに〕相應する〔心所〕法とは、阿羅漢位に至って完全に滅盡するし、かつ、無心定（＝滅盡定）に入ってもすべて滅盡する。

第三は「一果報梨耶、緣十八界」という說である。十八界は六根（眼・耳・鼻・舌・身・意）、六境（色・聲・香・味・觸・法）、六識（眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識）を指す。

『瑜伽師地論』攝決擇分中五識身相應意地によれば、アーラヤ識は「執受」と「無分別器相」とを所緣とする。[12]「執受」とは習氣（十八界の種子）と、五色根（眼・耳・鼻・舌・身。＝勝義根）と、五色根の所依處（色・香・

味・觸。＝扶塵根）とであり、「無分別器相」とは五境（色・聲・香・味・觸）である。つまり、『瑜伽師地論』によれば、アーラヤ識は十八界のうち十界（色・聲・香・味・觸、眼・耳・鼻・舌・身）しか所縁としない。『唯識三十頌』第三頌によれば、アーラヤ識は「執受」と「處」とを所縁とする。『成唯識論』（大正三一・一〇上）は『瑜伽師地論』にしたがって、「執受」を習氣と、五色根と、五色根の所依處と見なし、「處」を器世間と見なす。つまり、『成唯識論』によっても、アーラヤ識は十八界のうち十界しか所縁としない。

しかし、安慧『唯識三十頌釋』は「執受」について、習氣と、五色根と、五色根の所依との後に「名」を加える。「名」とは受・想・行・識である（いわゆる名色〔nāma-rūpa〕のうちの名）。受・想・行は十八界のうち法界であり、識は十八界のうち意・眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識の七界であるから、安慧によればアーラヤ識は十八界を所縁とする。[13]

安慧『唯識三十頌釋』

āśrayopādānaṃ copādiḥ. āśraya ātmabhāvaḥ, sādhiṣṭhānam indriyarūpaṃ nāma ca. (TrBh 19, 16-17)

さらに、所依を保持するものが「執受」である。所依とは自己存在であって、所依處を伴う色根と、名とである。

調伏天（Vinītadeva）『唯識三十頌釋疏』（安慧『唯識三十頌釋』の疏）

ming zhes bya ba ni tshor ba la sogs pa phung po bzhi po rnams so ‖ (TrṬ 46, 4)

「名」といわれるのは受などの四蘊である。

なお、通常、十八界を所縁とするのは意識のみのはずである。安慧や眞諦はなぜアーラヤ識が十八界を所縁と

すると説いたのであろうか。その理由は明らかでないが、筆者は『攝大乘論』二・一二に注目している。そこにおいては、アーラヤ識の相識（〝〔見る〕きっかけとなる識〟）はそれ（＝アーラヤ識）以外のあらゆる識であり、アーラヤ識の見識（〝見るはたらきある識〟）は意識とその所依（＝染汚意）とであると説かれている。『瑜伽師地論』に基づく『成唯識論』によれば、アーラヤ識の見分はアーラヤ識固有の所縁たる十界をアーラヤ識の相分として所縁とするが、『攝大乘論』によれば、アーラヤ識の見識は意識であり、意識の所縁たる十八界をアーラヤ識の相識として所縁とするのである。『瑜伽師地論』はアーラヤ識固有の所縁たる十界をアーラヤ識の所縁として論じており、『攝大乘論』は意識の所縁たる十八界をアーラヤ識の所縁として論じているのであって、両論は矛盾しない。安慧や眞諦は『攝大乘論』のほうに據っていると推測される。

ただし、アーラヤ識が十八界を所縁とするという説は、眞諦譯において明瞭には現われない。むしろ眞諦譯『決定藏論』巻上（大正三〇・一〇一九中）は『瑜伽師地論』と同じ説である。

以上、「安慧宗」によるとされる『九識章』の内容のうち、三つの説は確かに安慧の説と合致しており、しかも、そのうちの第一・第三の説は眞諦の譯書のうちに明瞭に現われず、當時の漢人が知るはずもない説なのであった。ゆえに、『九識章』は安慧の出身地である南インドにおいて安慧と似た系統の説を學んだのであろう眞諦によって說かれた可能性が高いと思われる。

二　眞諦撰述説への疑念とそれに對する反證

（一）『九識章』と『成唯識論』との前後關係

先には『九識章』のうちに安慧『唯識三十頌釋』と合致する説が三つあることを紹介した。玄奘は安慧『唯識三十頌釋』を中國に將來したであろうから、三つの説は、梵文を理解できる漢語使用者によって、玄奘歸國以降において知られていた可能性がある。さらに、三つの説のうち第一と第二とは、『成唯識論』における批判を通じて、『成唯識論』譯出以降の漢語使用者によって知られていた。

ここで、想像を逞しくして、『九識章』は玄奘歸國以降における僞撰なのでないかという推測が九識説中國佛教起源説の立場から提出されるかもしれない。[14]つまり、『九識章』は玄奘歸國以降、圓測『解深密經疏』『仁王經疏』撰述以前に、中國の何者かが（非常に考えにくいことであるが）安慧『唯識三十頌釋』を知り、『成唯識論』を讀み、その知識を用いて眞諦の名のもとに僞撰したものでないかと推測するわけである。

しかし、その推測は成り立たない。と言うのも、安慧『唯識三十頌釋』をまったく知らずに、かつ、『成唯識論』を讀む前に、書かれた新羅の元曉『中邊分別論疏』が、先の『中邊分別論』の頌「塵根我及識、本識生似彼」について、この頌に對する『九識章』の解釋である【文1】の「第八識縁十八界」説に言及しているからである。

元曉『中邊分別論疏』（全三卷）は巻三が現存するほか、若干の佚文が知られるが、そこで引用されている玄奘譯經論は玄奘譯最初期に屬する『顯揚聖教論』（六四五年譯了）『阿毘達磨雜集論』（六四六年譯了）『瑜伽師地論』（六四八年譯了）の三つであり、『攝大乘論釋』『阿毘達磨倶舍論』『阿毘達磨大毘婆沙論』については舊譯が用いられている。元曉が後年の著作においてしばしば引用する『成唯識論』は用いられていない。『攝大乘論釋』

に關しては、元曉は常に舊譯を引用するから基準にならないが、玄奘譯『阿毘達磨俱舍論』（六五一年譯了）『阿毘達磨大毘婆沙論』（六五九年譯了）『成唯識論』（六五九年譯了）を引用しないことは、『中邊分別論疏』がそれらを知る前に書かれたことを示唆する。

ここでは、元曉『中邊分別論疏』巻一の佚文を検討する。先の頌「塵根我及識、本識生似彼」について、『中邊分別論』は「塵」を六塵、「根」を五根、「我」を意識（＝意根）、「識」を六識と解釈する。そのうち「識」を六識と解釈する文「似識者、謂六種識」（「識としての顯現とは、六識である」。大正三一・四五一中）について次のようにある。

> 元曉大師釋舊論文云。〔……〕「以（似？）識」中言「謂六種識」者、以是證本識通緣十八界法。而『瑜伽』中不說緣於六識等者、彼論別說自分境界、此論通說通（自？）他境界。由是義故、不相違背。此義委悉如彼『楞伽經料簡』中說也。〔……〕（凝然『華嚴孔目章發悟記』巻十六。日佛全一二二・三八五中）
>
> 元曉大師は舊譯の『〔中邊分別〕論』の文を註釋して〔次のように〕言っている。〔……〕「識としての顯現」について「六識である」と言われている、そのことによって、本識（＝阿梨耶識）が十八界をすべて所緣とすることが證據づけられる。しかるに『瑜伽師地論』において〝六識などを所緣とする〟と說かれていないのは、かの『〔瑜伽師地〕論』は自己の範圍の境のみを別說したのであり、この『〔中邊分別〕論』は自己と他者との範圍の境を通說したのである。そういうわけで、互いに矛盾しない。このことについては、詳しくはかの『楞伽經料簡』において說いておいた。〔……〕

安慧『唯識三十頌釋』をまったく知らない元曉が「第八識緣十八界」說を述べていることは、元曉が玄奘歸國以前に『九識章』の「第八識緣十八界」說を知っていたことを示唆する。

さらに、元曉『金剛三昧經論』は玄奘譯最初期に屬する『顯揚聖教論』(六四五年譯了)『阿毘達磨雜集論』(六四六年譯了)『解深密經』(六四七年譯了)『瑜伽師地論』(六四八年譯了)を引用し、それ以降の玄奘譯を引用しない點で『中邊分別論疏』と共通するが(ただし自著『起信論疏』に言及し、『起信論疏』は『大乘廣百論釋論』(六五〇年譯了)を引用するので、『金剛三昧經論』の成立上限は六五〇年を遡らない)、その卷二は『九識章』に言及しており、元曉が『成唯識論』(六五九年譯了)を知る前に『九識章』を知っていたことはそこからも推測される。

「唵摩羅」者、是第九識。眞諦三藏九識之義依是文起。如彼『章』說。(大正三四・九七八上)

「唵摩羅」とは、第九識である。眞諦三藏の九識說はこの經文によって起こった。かの『〔九識〕章』において說かれているとおりである。

以上の理由によって、『九識章』が玄奘歸國以降の僞撰である可能性はない。

（二）『決定藏論』と『十七地論』との關係

【文1】は『九識章』が「『決定藏論』九識品」を引用していたと傳える。私見によれば、このことについて、少なくとも二つの問題が提起され得る。

第一の問題は、圓測以前の諸文獻においては九識說の出所を『決定藏論』とする系統と、『十七地論』とする系統との二つがあり、それらが相違するのでないかというものである。前者の系統として敦煌本『攝大乘論疏』卷五(大正八五・九八五中)があり、後者の系統として慧均『大乘四論玄義』卷二(續一・七四・一・一四裏下。新

續四六・五六九下）、道基『攝大乘論章』（凝然『華嚴孔目章發悟記』巻十六所引。日佛全一二二・三八八中）、敦煌本『攝大乘論章』（大正八五・一〇〇六下）がある。

しかし、これらは相違しないと思われる。從來、『決定藏論』は『瑜伽師地論』攝決擇分、『十七地論』は『瑜伽師地論』本地分と考えられてきたが、實際には、眞諦譯『攝大乘論釋』における『十七地論』への三回の言及（大正三一・二二四中、二二五下、二三六下）のうち、最初の一回は攝決擇分、殘りの二回は本地分への言及である。[15] すなわち、眞諦は『十七地論』という名によって、本地分中の十七地だけでなく、（本地分に關する論議である）攝決擇分中の十七地をも呼んでいたのである。そのいっぽうで眞諦譯『攝大乘論釋』（大正三一・一五九下、一六二中）は攝決擇分を『決定藏論』とも呼んでいるから、眞諦は同じ書物において攝決擇分を『決定藏論』『十七地論』という二つの名で呼んでいることになる。このような例がある以上、九識説の出所を『決定藏論』とする系統と、『十七地論』とする系統とは相違せず、むしろ眞諦自身が『九識章』において『決定藏論』『十七地論』という二つの名を用いていた可能性を想定すべきである。

第二の問題は、現存の『瑜伽師地論』攝決擇分に九識品がないのでないかというものである。しかし、これについては、むしろ眞諦が言う『十七地論』『決定藏論』と現存の『瑜伽師地論』とが本當に全同なのかを検討する必要がある。じつは、佚文から知られるかぎり、『十七地論』には現存の『瑜伽師地論』と一致する箇所と、そうでない箇所とがあるのである。以下においては、これまで紹介されてこなかった、日本の願曉等集『金光明最勝王經玄樞』所引の『十七地論』の佚文や大意を紹介してみたい。それらの佚文や大意は、おそらく何らかの中國撰述の『金光明經』註釋からの孫引きであり、もともとは眞諦『金光明經疏』の説でなかったかと推測される。

なお、簡便を欲して、漢文の和譯を省略する。

佚文	出典
『合部金光明經』三身分別品の文「是二種如如如如不一不異。是故法身慧清淨故、滅清淨故。是二清淨。是故法身具足清淨」（大正一六・三六三下）に對する註釋。 第四明道前後法身不離清淨、明三點清淨。變（就？）此、有二。初釋、後結。就釋有三。 一如如不異故、明道前後二清淨不異。此明法身無染〈……〉。…… 二「是故」下、明般若無礙〈……〉。 三「滅清淨」下、明解脱無垢〈……〉。 「是二清淨」不（下？）、第二結。法身具三清淨。有二。一結無二障。云「是二」者、是上般若解脱二障。言「清淨」者、二障淨也。二「是故」下、結法身具三淨。結有二。初別、後總。如文顯也 由無二障、故有三淨。此三身卽三點清淨。竝出『十七地論』自作此釋〈……〉。（『金光明最勝王經玄樞』卷五。大正五六・五七三中）	現行の『瑜伽師地論』にない。法身、般若、解脱という「三點」を説くこの『十七地論』は明らかに曇無讖譯『大般涅槃經』の次のような文に基づく。 何等名爲祕密之藏。猶如伊字三點、若竝則不成伊、縱亦不成、如摩醯首羅面上三目、乃得成伊三點、若別、亦不得成、我亦如是、解脱之法亦非涅槃、如來之身亦非涅槃、摩訶般若亦非涅槃、三法各異亦非涅槃。我今安住如是三法、爲衆生故名入涅槃、如世伊字。（曇無讖譯『大般涅槃經』卷二、長壽品。大正一二・三七六下） この文は曇無讖譯にのみあり、法顯譯や藏譯にない(16)。したがって、この『十七地論』についてはそのインド起源が怪しまれる。
『合部金光明經』三身分別品の文「一切希有不可思議法」（大正一六・三六四上）に對する註釋。 「希有」四。『十七地』偈言〈隋云(17)。如補彼『決定藏論』偈言〉。一者、一時淨不淨。二、初無垢後淨。三、無離無有異。四、無動無思惟。 一句、但道前明法身一時中淨、此是希有不可思議。煩惱不染是淨、而爲煩惱所覆亦是不淨。 二句、道前本無垢、而道後復言清淨、亦不可思議。爲	『究竟一乘寶性論』（RGV 21, 15-24, 10） [1] śuddhy-upakliṣṭatā-yogāt [2] niḥsaṃkleśa-viśuddhitaḥ | [3] avinirbhāga-dharmatvād [4] anābhogāvikalpataḥ || 清淨と雜染とが結びついているから。雜染なく清淨であるから。不可分の屬性であるから。無功用かつ無分別であるから。 [1] tatra samalā tathatā yugapad eka-kālaṃ viśuddhā ca saṃkliṣṭā cety acintyam etat sthānam. [...]

自性、明本無垢、爲修得故、後言清淨。 　三句、明凡夫中一切佛法、雖在生死中、而萬德不相離、乃至道後、體亦無異、故名希有〈……〉。 　四句、明道後如來恒有應化說法等、而恒寂靜不動、無有作意思惟〈……〉。(『金光明最勝王經玄樞』巻五。大正五六・五七七中)	このうち、有垢眞如は同時に一時に清淨かつ雜染であるという點で、そのありようが不可思議である。 [2] tatra nirmalā tathatā pūrvamalāsaṃkliṣṭā paścād viśuddhety acintyam etat sthānam. [...] 　このうち、無垢眞如は先に垢によって雜染されぬまま後に清淨となるという點で、そのありようが不可思議である。 [3] tatra vimalā buddha-guṇāḥ paurvāparyeṇaikanta-saṃkliṣṭāyām api pṛthagjana-bhūmav avinirbhāga-dharmatayā nirviśiṣṭā vidyanta ity acintyam etat sthānam. [...] 　このうち、離垢の佛諸功德は前後とも一向に雜染されている異生地においてすら不可分の屬性として變わりなく存在するという點で、そのありようが不可思議である。 [4] tatra jina-kriyā yugapat sarvatra sarva-kālam anābhogenāvikalpato yathāśayeṣu yathā vainayikeṣu sattveṣu akṣūṇam anuguṇaṃ pravartata ity acintyam etat sthānam. [...] 　このうち、勝者のはたらきは同時に、あらゆる所に、あらゆる時に、無功用かつ無分別に、願いに合わせ、所化の諸有情に合わせ、誤りなく適宜に活動するという點で、そのありようが不可思議である。
『合部金光明經』三身分別品の文「依此七地、破不見滅相障。破不見滅相障已、入於八地、依此八地、破不見生相障」(大正一六・三六四中)に對する註釋。 又『十七地論』明七地具見無生無滅。八地見無增減。(『金光明最勝王經玄樞』巻五。大正五六・五八〇上)	現行の『瑜伽師地論』にない。「八地見無增減」のみ『中邊分別論』の次のような文に平行する。 aṣṭamyāhīnānadhikārtham anutpattikadharmakṣāntilābhāt saṃkleśe vyavadāne vā kasyacid dharmasya hānivṛddhyadarśanāt. (MAVBh 35, 22-36, 1)

『合部金光明經』三身分別品の文「①譬如有金鎔銷錬治、既焼打已、無復塵垢、爲顯金體本清淨故、是金清淨、不爲無金。②譬如水界澄渟清淨、無復穢濁、爲顯水性清淨、不爲無水、如是法身煩惱本起悉皆清淨、是法身清淨、不爲無體。③譬如空中煙雲塵霧皆悉已淨、是空清淨、不爲無空。如是法身一切諸苦悉皆滅盡、故說清淨、不爲無體。④譬如有人於臥寐中、夢見大水流泛其身、運手動足、逆流而上、以其心力不懈退故、從於此岸、得至彼岸、夢既覺已、不見有水彼此之岸、生死妄想既滅盡已、是覺清淨、不爲無覺、如是法界一切妄想不復更生、故說清淨、不爲無體、說於清淨」(大正一六・三六四下)に對する註釋。

初中一種四譬、譬佛有四種四義。出『十七地論』。

　初四者、一法身無改如金、二如來清淨如水、三第一義諦遍滿如空、四大般涅槃明了如覺。

　第二四者、一神通轉變如金成種種器、二慈悲潤滑如水、三自性無異不捨衆生如空、四智慧朗然如覺。

　第三四者、一因本清淨無染如金、二道洗除清淨如水、三解脱清淨無縛如空、四果清淨如覺捨睡心明了。

　第四四者、一樂如金種種利益、二淨如水、三常如空無滅、四我如覺。覺卽六識明了四大通暢如我。

　初四次第者、以有法身故、從道前而未來。由見第一義諦。

第八〔地〕によっては、不滅不增という意味を〔洞察する〕。無生法忍を得るゆえに、雜染であろうが清淨であろうが、いかなる法も減ったり增えたりしないと見るからである。

現行の『瑜伽師地論』にない。ただし『佛性論』の次のような文に平行する。

五法身界清淨相者、凡有四譬。譬各四義。

初四義者、法身不改如金、如如清淨如水、第一義諦無相如空、大般涅槃顯了如覺。

二四義者、神通轉變如金、慈悲潤澤如水、自性不捨衆生如空、般若解淨如覺。

三四義者、因本清淨無染如金、勝道洗浣如水、解脱無累如空、果體顯現如覺。

四四義者、樂性利益如金、淨體清潔如水、常德無壞如空、我義無著如覺。(『佛性論』卷四。大正三一・八一〇上中)

有第一義諦、故至涅槃。初二竝明上煩惱淨位能現化身、次空譬明上苦淨位能現應身、後睡覺譬明相淨位顯法身〈莊取此。彼明三淨義。然作名云。一金體本淨喩、二水界清淨喩、三虚空本淨喩、四夢見度水喩也〉此初譬也。（『金光明最勝王經玄樞』卷五。大正五六・五八〇下）	
『合部金光明經』陀羅尼最淨地品の文「譬如虚空及轉輪聖王、如是、第十心於一切境界皆悉通達故、於一切法自在至灌頂位故、是名智波羅蜜因」（大正一六・三七三上）に對する註釋。 『十七地論』有四譬。譬菩薩有四生。一大勝生、如「虚」。二除災生、如醫師。三隨類生、卽隨類生。四增上生、如「輪王」。就初有二。一大身如「空」、卽化身作大魚等、遍滿十方、飽衆生。二大力如「空」、卽應身現智慧力、滿十方也。二除災者、菩薩隨以生處、能令諸苦惱息。如入熱地獄、令地獄不過熱。此通應化二身。三隨類生者、菩薩六通隨類教化、作外道鬼神王劫賊主。此亦應化二身。四增上生者、作「轉輪王」、伏於一切。亦二身也。今無中二。（『金光明最勝王經玄樞』卷六。大正五六・六一二中）	『瑜伽師地論』本地分中菩薩地生品 samāsato bodhisattvānāṃ pañcavidhā upapattiḥ sarvatraṃ sarvavihāreṣu ca sarveṣāṃ ca bodhisattvānām anavadyā sarvasattva-hitasukhāya. [1] īti-saṃśamanī [2] tat-sabhāgānuvartanī [3] mahattvopapattir [4] ādhipatyopapattiś [5] caramā copapattiḥ.（BoBh 247, 1-3） まとめれば、諸菩薩にとって、生は五種類である。あらゆる所において、あらゆる諸住處において、あらゆる諸菩薩にとって、あらゆる諸有情を利益安樂するために、罪なき〔生〕がある。除災〔生〕と、隨類〔生〕と、大勢生と、增上生と、最後生とである。

先に述べたとおり、以上の佚文はおそらく眞諦が大清四年（五五〇）に譯出した『十七地論』の佚文でなく、眞諦『金光明經疏』所引の『十七地論』の佚文であると推測される。『究竟一乘寶性論』が『十七地論』と呼ば

れたり、その『十七地論』が「隋云」とある文獻によって『決定藏論』と言い換えられたりすることが注目されるが、それをどう理解するかは今後ほかの資料とともに検討されるべき問題である。[18] とりあえず現時點において確實に言えることは、眞諦が言う『十七地論』が必ずしも『瑜伽師地論』を指していないことである。したがって、九識說の根據を『決定藏論』（『十七地論』）に求める『九識章』を、『瑜伽師地論』において九識說が說かれないという理由から僞撰と斷定することはできない。

最後に、これまで檢討してこなかった『九識章』の【文4】について檢討を加えたい。【文4】の檢討をここに置くのは、【文4】についてもまた『十七地論』との關わりを指摘できるからである。

【文4】は二乘（聲聞・緣覺）のうち緣覺が大乘に廻心したのちまず菩薩の十信位に入ると述べていた。ところで、隋の吉藏（五四九—六二三）は眞諦の次のような說を紹介している。

聲聞迴小入大、妙得入菩薩十信之位。故前文云、「汝舍利弗、以信力故、得入此經」。卽其證也。又眞諦三藏云、〝『十七地論』文亦作此判。〟……眞諦三藏云、〝闡提有二。一凡夫、二者二乘。凡夫闡提不信三一、二乘闡提信三不信一、今聞『法華』破三、始得入菩薩十信位。〟（吉藏『法華義疏』卷七。大正三四・五四三中）

聲聞は小乘から迴心してのち大乘に入り、ありがたくも菩薩の十信位に入ることを得る。ゆえに前の〔『法華經』の〕文において「汝舍利弗は信の力によってこの〔『法華』〕經に入ることを得る」と言われている。まさしくその證據である。さらに、眞諦三藏は〝『十七地論』の文もまたこうした判定を行なっている〟と述べている。……眞諦三藏は〝一闡提には二つがある。一つめは凡夫である者であり、二つめは二乘である者である。凡夫である一闡提は三乘をも一乘をも信じない。二乘である一闡提は三乘を信じて一乘を

信じないが、今、『法華經』が三乘を破るのを聞いて、ようやく菩薩の十信位に入ることができる〃と言っている。

ここでは、眞諦は『十七地論』に基づいて、二乘が大乘に迴心したのちまず菩薩の十信位に入ると述べており、【文4】と同じである。ここで言われているような『十七地論』の内容は『瑜伽師地論』のうちに存在しない。[19]しかし、われわれは、すでに、眞諦が言う『十七地論』が必ずしも『瑜伽師地論』を指していないことを知っている。われわれは、むしろ、【文4】と『十七地論』とが同じことを述べていることに注目しなければならない。それは『九識章』が『決定藏論』(『十七地論』)を引用していたという【文1】の證言を間接的に裏づけるからである。

おわりに

小稿における検討結果を纏めると次のようになる。

1 圓測の著作から回収される『九識章』は眞諦『仁王般若經疏』やインドの安慧『唯識三十頌釋』との並行箇所を有しており、インド人眞諦の撰述と斷定される。

2 『唯識三十頌釋』の内容は玄奘歸國以降において口傳や『成唯識論』を通じて漢語使用者に知られていたかもしれない。しかし、『九識章』が玄奘歸國以降の漢語使用者による僞撰でないことは『成唯識論』を知る前に書かれた元曉の諸著作において『九識章』が言及されたり利用されたりしていることから斷定される。

3 『九識章』は九識説の根拠として『決定藏論』九識品に言及する。『決定藏論』は『瑜伽師地論』攝決擇分を

意味するが、攝決擇分に九識品はない。ただし『九識章』以外の佚文において、眞諦は『十七地論』『決定藏論』という名のもとに『瑜伽師地論』以外の文を引用しており、『九識章』において九識説の根據として言及される『決定藏論』も『瑜伽師地論』以外を指す可能性がある。したがって、『瑜伽師地論』攝決擇分に九識品がないという理由から『九識章』を僞撰と斷定することはできない。

以上の検討結果によって、筆者は圓測の著作から回収される『九識章』が眞諦の直説であること、九識説中國佛教起源説が成り立たないことを結論するのである。

略號

AS: *Abhidharmasamuccaya*. ed. by Vasudev V. Gokhale, in: *Journal of the Bombay Branch*, N.S.23, Royal Asiatic Society, London 1947.
BoBh: *Bodhisattvabhūmi*, ed. by Nalinaksha Dutt, Patna 1966.
MAVBh: *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ed. by Gadjin M. Nagao, Tokyo 1964.
MSABh: *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ed. by Sylvain Lévi, Paris 1911.
PVSPP: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā V*, ed. by Takayasu Kimura, Tokyo 1992.
RGV: *Ratnagotravibhāga*, ed. by Edward Hamilton Johnston, Patna 1950.
TrBh: *Triṃśikābhāṣya*, ed. by Sylvain Lévi, Paris 1925.
TrṬ: *Triṃśikāṭīkā*, in 西藏佛典普及會『三本校合　調伏天造唯識三十頌釋疏』丁字屋書店、一九三八年。
新續：新纂續藏經。
續：續藏經。
大正：大正新脩大藏經。

日佛全：大日本佛教全書。

先行研究

岩田良三（一九七二）「眞諦の阿摩羅識說について」『鈴木學術財團年報』八。
惠　敏（一九九四）『「聲聞地」における所緣の研究』山喜房佛書林。
下田正弘（一九九三）『藏文和譯『大般涅槃經』（I）』山喜房佛書林。
月輪賢隆（一九三五）「究竟一乘寶性論に就て」『日本佛教學協會年報』七。
袴谷憲昭（一九七九）「*Viniścayasaṃgrahaṇī* におけるアーラヤ識の規定」『東洋文化研究所紀要』七九。
袴谷憲昭（二〇〇一）『唯識思想論考』大藏出版。
水野弘元（一九八四）「五十二位等の菩薩階位說」『佛教學』一八。
山口　益・野澤靜證（一九五三）『世親唯識の原典解明』法藏館。
結城令聞（一九三七）「支那唯識學史上に於ける楞伽師の地位」『支那佛教史學』一・一。
結城令聞（一九九九）『結城令聞著作選集1　唯識思想』春秋社。
吉村　誠（二〇〇二）「攝論學派における心識說について」『印度學佛教學研究』五一・一。
吉村　誠（二〇〇三A）「中國唯識諸學派の展開」『東方學の新視點』五曜書房。
吉村　誠（二〇〇三B）「攝論學派の心識說について」『駒澤大學佛教學部論集』三四。
吉村　誠（二〇〇七）「眞諦の阿摩羅識說と攝論學派の九識說」『印度學佛教學研究』五六・一。
聖凱 Shengkai（二〇〇七）「阿摩羅識與本覺——攝論師的〝阿摩羅識〟思想」『敦煌學輯刊』二〇〇七年三期。
印順 Yinshun（一九九〇）「論眞諦三藏所傳的阿摩羅識」『妙雲集下編之三』臺北・正聞出版社。

注

（1）この假説は國內においては結城令聞（一九三七）を嚆矢とし、吉村誠（二〇〇二）（二〇〇三A）（二〇〇三B）（二〇〇七）がそれに追隨する。國外においては印順（一九九〇）や聖凱（二〇〇七A）によって主張される。彼らの假説は九識説に關する諸資料の錯綜を九識説中國佛教起源説の導入によって合理的に解釋しようという試みであるが、しかし、彼らがインド佛教研究者でないという事情もあってか、九識説をインド佛教の文脈において檢討するという作業を缺いており、その點において、九識説中國佛教起源という結論を先取りした上での、諸資料の意圖的な操作と言われても仕方のない側面を有している。小稿において筆者が行ないたいのは、まさしく彼らの假説において缺けている、九識説をインド佛教の文脈において檢討するという作業に他ならない。

（2）主な經録のうちに記載される題名は次のとおりである。

『九識義記』二巻。太清三年、於新呉美業寺出。（費長房『歴代三寶紀』巻十一。大正四九・九九上）

『九識論』一巻〈眞諦三藏述〉。（圓超『華嚴宗章疏幷因明録』。大正五五・一一三三上）

『九識章』三巻。眞諦述。（義天『新編諸宗教藏總録』。大正五五・一一七七下）

（3）珍海『三論玄疏文義要』巻二に次のようにある。

眞諦三藏『九識章』云、〝天親造論百部〟云云。（大正七〇・二二八下）

眞諦三藏の『九識章』は〝天親（Vasubandhu）は百部の論を造った〟うんぬんと言っている。

（4）眞諦譯『中邊分別論』巻上に次のようにある。

塵根我及識、本識生似彼、但識有無彼、彼無故識無。（大正三一・四五一中）

〔六〕境と〔五〕根と我（＝意根）と〔六〕識と。本識（＝阿梨耶識）はそれらとして顯現する。ただ〔本〕識のみがあって彼（＝〔六〕根と〔六〕境と我と〔六〕識と）はない。彼がないゆえに〔本〕識もない。

arthasattvātmavijñaptipratibhāsaṃ prajāyate | vijñānaṃ nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat || (MSABh 18, 21-22)

對象（＝六境）と有情（＝五根）と我（＝染汚意＝意根）と識（＝六識）との顯現を有する識が生ずる。そして、それ（＝對象と有情と我と識と）の實體はない。それ（＝實體）がないゆえに、〔それ（＝實體）を所縁とする〕それ（＝識）もない。

（5）圓測が第七識と第八識とについて「安慧宗」と述べていることは以下のことから知られる。まず、第七識（末那）が煩惱障とのみ倶であって、煩惱障がなくなる三位（出世間道、滅盡定〔＝第八識以外が滅盡する定〕、無學地〔＝阿羅漢・獨覺・佛〕）にないという説は『成唯識論』巻四のうちにも出る。

此中有義、〝末那唯有煩惱障倶。聖教皆言三位無故。〟（大正三一・二四上）

ここで、ある者は〝末那はただ煩惱障と倶なることがあるのみである。聖教はいずれも〔末那が〕三位にないと言っているからである〟と主張する。

基『成唯識論述記』巻四末はこれを安慧らの説に同定する。

『論』「此中有義」至「三位無故」。述曰。下更諍也。安惠等云。〝三位體無。此識倶時唯有人執無有法執。『對法』等説三位無故。若此倶有法執、應言三位有。〟准此師計、即成佛時無第七識、餘七識成佛。（大正四三・四〇五上）

『〔成唯識〕論』の「ここで、ある者は」から「三位にないと言っているからである」までについて、『述記』の文。ここからはあらためて論諍する。安惠らは〝三位に〔末那の〕體はない。この〔第七〕識と倶にはただ人執（＝煩惱障）があるのみであって、法執（＝所知障）はない。『阿毘達磨雜集論』などは〔末那が〕三位にないと説いているからである。もしこれ（＝末那）と倶に法執があるならば、〔『阿毘達磨雜集論』などは末那が〕三位にあると説くべきである〟と言っている。この〔安惠〕師の考えに準據するならば、まさしく、佛となる時に第七識はなく、ほかの七識が佛となるのである。

慧沼『成唯識論了義燈』巻四末によれば、圓測『成唯識論疏』（散逸）はこれを淨月、安慧の説に同定する。

西明云、〝第二淨月安惠師許三位無末那故。〟（大正四三・七四一上）

西明〔寺圓測〕は〝第二に淨月、安惠師は三位に末那がないと認めるからである〟と言っている。

これによって、第七識（末那）が煩惱障とのみ倶であって第七識は佛にならないという説を、圓測が安慧らの說と見なしていたことが知られる。それによって、自動的に、『九識章』においても、圓測が第七識と第八識とについて「安慧宗」と述べていることがはっきりする。

（6）周知のとおり、「本覺」という語は『大乘起信論』のうちにも現われるが、『九識章』と『大乘起信論』との關係については別の機會において吟味する。

（7）南本『大般涅槃經』巻十九、光明遍照高貴德王菩薩品第二十二における次のような文を指す。

善男子、何因緣故不到到。不到者、名大涅槃。何義故到。永斷貪欲瞋恚愚癡身口惡故、不受一切不淨物故、不犯四重故、不謗方等經故、不作一闡提故、不作五逆罪故、以是義故名不到到。須陀洹者八萬劫到、斯陀含者六萬劫到、阿那含者四萬劫到、阿羅漢者二萬劫到、辟支佛者十千劫到、以是義故名不到到。（大正一二・七三四下）

善男子よ、いかなる理由によって不到に到るのか。不到とは、大涅槃と呼ばれる。いかなるわけで到るのか。貪欲と瞋恚と愚癡と身口の惡とを永斷するから、かつ、あらゆる不淨の物を受けないから、かつ、〔不殺生戒、不偸盜戒、不邪淫戒、不妄語戒という〕四重禁戒を犯さないから、かつ、方等經（*vaipulya-sūtra. 大乘經）を謗らないから、かつ、一闡提とならないから、かつ、〔殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧という〕五逆罪をなさないから、こういうわけで不到に到ると呼ばれる。須陀洹は八萬劫かかって到り、斯陀含は六萬劫かかって到り、阿那含は四萬劫かかって到り、阿羅漢は二萬劫かかって到り、辟支佛は十千劫かかって到る、こういうわけで不到に到ると呼ばれる。

（8）玄奘譯『大般若波羅蜜多經』巻四百五十四「法定・法住・法性・法界・不虛妄性・不變異性・平等性・離生性・虛空界・眞如・實際・不思議界」（大正七・二九一上）、『大般若波羅蜜多經』巻五百一十九「法定・法住・法性・法界・不虛妄性・不變異性・平等性・離生性・眞如・實際、及虛空界・不思議界」（大正七・六五五中）。前者は『二萬五千頌般若波羅蜜多』、後者は『一萬八千頌般若波羅蜜多』であるが、現行の梵文『二萬五千頌般若波羅蜜多』（PVSPP 15, 32-16, 1）においては「法住・法定・法性・法界・眞如・不虛妄性・不變異性・實際」（dharmasthititā dharmaniyāmatā dharmatā dharmadhātus

tathatā avitathatā ananyatathatā bhūtakoṭiḥ）とあるにすぎない。

（9）鳩摩羅什譯『大智度論』巻一における次のような文を指す。

過一切語言道、心行處滅、遍無所依、不示諸法、諸法實相、無初無中無後、不盡不壞、是名第一義悉檀。（大正二五・六一中）

あらゆる言語の道を超え、心の所行の處が滅し、あまねく所依がなく、諸法を示さず、諸法の實相であり、初もなく中もなく後もなく、盡きることもなく壊れることもない、それが第一義悉檀（*paramārtha-siddhānta. 勝義の立場）と呼ばれる。

（10）このことは岩田良三（一九七二）の指摘による。

（11）『阿毘達磨集論』の文は次のとおりである。

manaḥ katamat. yan nityakālaṃ manyanātmakaṃ ālayavijñānālambanaṃ caturbhiḥ kleśaiḥ saṃprayuktam ātmadṛṣṭyātmasnehenāsmimānenāvidyayā ca. tac ca sarvayragaṃ kuśale 'py akuśale 'py avyākṛte 'pi sthāpayitvā mārga-saṃmukhībhāvaṃ nirodha-samāpattim aśaikṣa-bhūmiṃ ca, yac ca ṣaṇṇāṃ vijñānānāṃ samanantara-niruddhaṃ vijñānam.（AS 19,14-17）

意とは何か。常時に思量を性質とし、アーラヤ識を所縁とし、我見・我愛・我慢・無明という四つの煩惱と相應するものである。それは善においても不善においても無記においても遍行し、〔聖〕道の現前と、滅盡定と、無學地とを例外とする。さらに、六識にとって直前に滅した識なるものでもある。

（12）『瑜伽師地論』攝決擇分中五識身相應意地におけるアーラヤ識の規定については、袴谷憲昭（一九七九）（再録：袴谷憲昭〔二〇〇一〕）による嚴密な翻譯研究を見よ。

（13）このことは山口益・野澤靜證（一九五三、二〇六頁註）において明確に指摘されている。

（14）吉村誠（二〇〇七）は『九識章』と安慧の説との合致について注目していないが、『九識章』が唐における僞撰である可能性を想定している。「ただし、「九識章」が攝論學派の末期になって突然出現したことを考えると、これが唐初の攝論學派で僞作された可能性も考える必要があるだろう。「九識章」の引用する『決定藏論』九識品は、九識の組織を説くほ

とんど唯一の文章である。このように重要な文章が、圓測以前の著作には全く言及されていないというのも奇妙なことである。玄奘の歸國後に作られた僞經の中に九識説を説くものがあるが、「九識章」ないし『決定藏論』九識品も、九識説を主張するために攝論學派で僞作されたものとみる方が自然であるかもしれない」。

(15) 惠敏（一九九四、六頁）。

(16) 下田正弘（一九九三、一七二頁註三〇）。

(17)「隋云」は『金光明經』に對する作者不明の隋代の疏を指す。永超『東域傳燈目錄』のうちに出る「同經疏八巻。志德師」（大正五五・一一五三中）か。

(18) なお、眞諦譯『佛性論』は『究竟一乘寶性論』の頌を『解節經』と呼んでいる。月輪賢隆（一九三五）を見よ。

(19)「十信」とは中國佛教において創出された五十二位の菩薩階位説のうち最初の十位を指す。當然ながら、それは『瑜伽師地論』のうちには説かれていない。ただし、眞諦譯はしばしば譯文において五十二位の菩薩階位説に基づく記述を有し、それは眞諦によって漢譯の際に加えられたものであると考えられている。水野弘元（一九八四）を見よ。そうである以上、眞諦が『十七地論』のうちに十信に關わる記述を加えたとしても不可解でなく、現實に、吉藏は『十七地論』において五十二位の菩薩階位説が説かれていたと述べている。

尋『華嚴』『瓔珞』『仁王』『攝大乘論』『十七地論』『五凡夫論』等、皆有五十二位。（吉藏『法華玄論』巻五。大正三四・四〇三中）

『華嚴經』『瓔珞本業經』『仁王般若經』『攝大乘論』『十七地論』『五凡夫論』などを調べてみるに、いずれも五十二位を有している。

眞諦譯『律二十二明了論』の特徴[1]

生野昌範

はじめに

眞諦譯『律二十二明了論』は、冒頭に「正量部　佛陀多羅多法師造」（大正二四・六六五中一二）と記されているので、正量部に歸屬する文獻である。そして、「この論は、律の重要な問題を「二十二偈」にまとめて、それに註釋を施したものである[2]」。この正量部所傳の『律二十二明了論』において、教理に關連することに關しては『有爲無爲決擇』に紹介されている正量部説と比較された上で、既に考察が行なわれている[3]。一方、『律二十二明了論』が述べている佛教僧團内の規定に關しては、この文獻以外に正量部に歸屬するとみなされている律文獻が現在までのところ知られていないので、正量部内部の律文獻を用いて比較し考察を行なうことはできない[4]。そこで、以下では他部派に歸屬する現存廣律と『律二十二明了論』との比較を行なうことによって[5]、『律二十二明了論』における特徴の一斑を檢討してみたい。なお、正量部そのものは上座部の一分派である犢子部から分出したものと考えられているが[6]、犢子部に歸屬する律文獻も殘念ながら知られていない[7]。

他部派の廣律との比較檢討

法藏部所傳の『四分律』、化地部所傳の『五分律』、說一切有部所傳の『十誦律』と『根本說一切有部律』[8]、大衆部所傳の『摩訶僧祇律』、(南方) 上座部所傳の『パーリ律』を主として用いて、『律二十二明了論』の內の三箇所の記述を檢討してみたい。[9]

(一)

『律二十二明了論』(大正二四・六六七中一〇～一六) に以下のような記述がある。

律中佛說有十四能破僧和合因緣。如律所說次第。此中非法者、五邪道分。法者、五正道分。非毘尼者、三邪道分。毘尼者、三正道分。罪者、違如來所立制。非罪者、隨順如來所立制。重者有二種。一由罪、二由制。輕亦爾。各各學處應知輕重。有殘者、僧伽胝施沙等。無殘者、四波羅夷。不可治、四波羅夷。十三中隨一、若已犯二邊、不可知僧所立最惡滅諍羯磨、如此等。翻此名可治。麁者有二種。有由犯意、有由罪。翻此名非麁。非如來說、非如來敎、彼說是如來說、是如來敎。是如來說、是如來敎、彼說非如來說、非如來敎。是如來所作及所習、彼說非如來所作及所習。非如來所作及所習、彼說是如來所作及所習。如此等十四、能破因緣。律中十四、阿毘達磨中十四、廣說在律中及阿毘達磨中、應知。異此名非破因緣。

ここでは、僧團の和合を破る十四の因緣があると述べられている。しかし、それに續く記述では、非法、法、非毘尼、毘尼、罪、非罪、重、輕、有殘、無殘、不可治、可治、麁、非麁、非如來說非如來敎、如來說如來敎、非如來所作及所習、如來所作及所習という一八の項目が列擧されている。この一八の項目の內、どの項目が「十四

能破僧和合因縁」であるのかということは明らかでない⑩。

『律二十二明了論』のこの記述に關連する記述が他部派の廣律においても見られるので、以下にそれらの記述を見てみたい。

先ず『四分律』巻五（大正二二・五九五上一六～一九）⑪は、次のように述べている。

破者[1]有十八事。法・非法・律・非律・犯・不犯・若輕、若重、有殘・無殘・麁惡・非麁惡・常所行・非常所行・制・非制・說・非說。是爲十八。

1 大正は「者」の後に「破」を付加．聖により訂正．

『四分律』では、法、非法、律、非律、犯、不犯、輕、重、有殘、無殘、麁惡、非麁惡、常所行、非常所行、制、非制、說、非說という一八の事柄が列擧されている。

次に、『十誦律』巻三七（大正二三・二六六中一五～二二）を見てみたい。

佛在舍衞國。爾時長老優波離問佛言。世尊。所言破僧者、云何名破僧。齊幾所名破僧。佛語優波離。用十四破僧事、若從是中隨所用事。十四者、非法說法、法說非法、非善說善、善說非善、犯說非犯、非犯說犯、輕說重、重說輕、有殘說無殘、無殘說有殘、常所行法說非常所行法、非常所行法說常所行法、非說言說、說言非說。

『十誦律』では、非法、法、非善、善、犯、非犯、輕、重、有殘、無殘、常所行法、非常所行法、非說、說に關する一四の事柄⑫が列擧されている⑬。

續いて、『根本說一切有部律』[MS. 337r1-3]⑭の記述を見てみたい。

caturdaśa bhedakaraṇi vastūni katamāni? yad uta <dha>rma iti vā adharma[1] iti vā, vinaya iti vā avi[n]aya iti vā, ā**(337r2)**pattir iti vā anāpattir iti vā, gurvīti vā laghvīti vā, sāvaśeṣeti vā niravaśeṣeti vā saṃvarakaraṇīyeti vā

asaṃvarakaraṇīyeti vā deśanākaraṇīyeti vā, vinayātisāriṇīti vā durbhāṣitagāminīti vā. imāny ucyante caturddaśa bhedakarāṇi **(337r3)** vastuni[2].

1 Read adharma. 2 Read vastūni; cf. 337r1. Or, alternatively read so; cf. BHSG § 12.54.

一四の［僧團］分裂を引き起こす事柄とはどれか？すなわち、「ダルマである」とか「ダルマでないものである」とか、「ヴィナヤである」とか「ヴィナヤでないものである」とか、「罪である」とか「罪でないものである」とか、「重［罪］である」とか「輕［罪］である」とか、「殘りのある［罪］である」とか「殘りのない［罪］である」とか、「防護がなされるべき［罪］である」とか「防護がなされえない［罪］である」とか「明示することがなされるべき［罪］である」とか、「ヴィナヤに違反する［罪］である」とか「悪しく説かれたことになる［罪］である」とかということである。これらが、一四の［僧團］分裂を引き起こす事柄であると言われる。

『根本説一切有部律』のサンスクリット語寫本においては、「[僧團］分裂を引き起こす事柄」は一四であるということが述べられているが、實際には法、非法、律、非律、罪、非罪、重［罪］、輕［罪］、有殘［罪］、無殘［罪］、防護がなされるべき［罪］、防護がなされえない［罪］、明示することがなされるべき［罪］、ヴィナヤに違反する［罪］、悪しく説かれたことになる［罪］という一五の事柄(15)が列擧されている。

最後に、『パーリ律』［Vin II 204.10-27］を見てみたい。

saṃghabhedo saṃghabhedo ti bhante vuccati. kittāvatā nu kho bhante saṃgho bhinno hotī ti. idh' Ūpāli bhikkhū adhammaṃ dhammo ti dīpenti, dhammaṃ adhammo ti dīpenti, avinayaṃ vinayo ti d., vinayam avinayo ti d., abhāsitaṃ alapitaṃ tathāgatena bhāsitaṃ lapitaṃ tathāgatenā ti d., bhāsitaṃ lapitaṃ tathāgatena abhāsitaṃ alapitaṃ tathāgatenā ti d., anāciṇṇaṃ tathāgatena āciṇṇaṃ tathāgatenā ti d., āciṇṇaṃ tathāgatena anāciṇṇaṃ tathāgatenā ti d., apaññattaṃ

tathāgatena paññattaṃ tathāgatenā ti d., paññattaṃ tathāgatena apaññattaṃ tathāgatenā ti d., anāpattiṃ āpattī ti d., āpattiṃ anāpattī ti d., lahukaṃ āpattiṃ garukā āpattī ti d., garukaṃ āpattiṃ lahukā āpattī ti d., sāvasesaṃ āpattiṃ anavasesā āpattī ti d., anavasesaṃ āpattiṃ sāvasesā āpattī ti d., duṭṭhullaṃ āpattiṃ aduṭṭhullā āpattī ti d., aduṭṭhullaṃ āpattiṃ duṭṭhullā āpattī ti dīpenti. te imehi aṭṭhārasahi vatthūhi apakāsanti avapakāsanti āveṇiuposathaṃ karonti āveṇipavāraṇaṃ karonti āveṇisaṃghakammaṃ karonti. ettāvatā kho Upāli saṃgho bhinno hoti.

「御身よ、僧團の分裂、僧團の分裂と言われる。御身よ、一體どの限りで僧團は裂かれた（分裂した）ものになるのか?」と。「ウパーリよ、今、比丘たちが、ダルマでないものをダルマであると説明し、ダルマをダルマでないものであると説明し、ヴィナヤでないものをヴィナヤであると説明し、ヴィナヤをヴィナヤでないものであると説明し、如來によって説かれていないもの・言われていないものを如來によって説かれたもの・言われたものであると説明し、如來によって説かれたもの・言われたものを如來によって説かれていないもの・言われていないものであると説明し、如來によって行なわれていないものを如來によって行なわれたものであると説明し、如來によって行なわれたものを如來によって行なわれていないものであると説明し、如來によって制定されていないものを如來によって制定されたものであると説明し、如來によって制定されたものを如來によって制定されていないものであると説明し、罪でないものを罪であると説明し、罪を罪でないものであると説明し、輕罪を重罪であると説明し、重罪を輕罪であると説明し、殘りのある罪を殘りのない罪であると説明し、殘りのない罪を殘りのある罪であると説明し、麁惡な罪を麁惡でない罪であると説明し、麁惡でない罪を麁惡な罪であると説明する。彼らは、これらの一八の事柄によって、引き離し、引き剝がし、別々の布薩を行い、別々の自恣を行い、別々の僧團の［法的］行爲を行う。ウパーリよ、この限りで僧團は裂かれた（分裂した）ものになる。」

『パーリ律』では、非法、法、非律、律、如來によって説かれていないもの、如來によって説かれたもの・言われたもの、如來によって行なわれていないもの・言われていないもの、如來によって行なわれたもの、如來によって制定されていないもの、如來によって制定されたもの、非罪、罪、輕罪、重罪、有殘罪、無殘罪、麁惡な罪、麁惡でない罪に關する一八の事柄が列擧されている。[16] なお、『パーリ律』における一八の事柄は、順序は異なるが、項目內容に關しては『四分律』の記述する一八の事柄と同様であると見なしうる。

以上の廣律との比較から言えることは次の通りである。『律二十二明了論』における「十四能破僧和合因緣」における一四という數は『十誦律』と『根本説一切有部律』とに一致するが、『律二十二明了論』において實際には一八の項目が記述されており、その一八という數は『四分律』と『パーリ律』とに一致する。しかし、項目內容に關しては『律二十二明了論』と全ての項目が一致する廣律は存在しない。『律二十二明了論』は、どの廣律の關連箇所にも記述されていない「不可治」・「可治」という項目を立てている。ただし、この「不可治」・「可治」という概念は、[17] 廣律において僧團分裂との關連では述べられていないが、罪の內の一つのカテゴリとしては記述されているので、『律二十二明了論』にのみ知られている概念ではない。

（二）

『律二十二明了論』（大正二四・六七二上一～三）に以下のような記述がある。

四大聚集所成生物有四種。一種子生、二根生、三分段生、四四大氣生。

ここでは、四大聚集所成生物に、種子生、根生、分段生、四大氣生という四つのものがあるということが述べられている。[18] その內の「四大氣生」とは、眞諦譯『阿毘達磨俱舍釋論』卷六（大正二九・二〇〇下二六～二七）の

記述を參考にすると「蟲・蚊・蜻蛉等」のような「濕生」が意圖されていると考えられうる。そうすると、『律二十二明了論』の當該箇所では植物だけではなく動物も包含した分類分けが記述されているということになる。

『律二十二明了論』における「種子生」・「根生」に對応する項目を含む分類分けが他部派の廣律において波逸提／波夜提／パーチッティヤ第一一條に對する條文解釋において見られるので、[19]以下にそれらの記述を見てみたい。

先ず、『四分律』巻十二（大正二二・六四一下一四〜二二）は次のように述べている。

村者、一切草木是。……村有五種、有根種・枝種・節生種・覆羅種・子子種。根種者、呵梨陀薑・憂尸羅・貿他致吒・盧揵・陀樓、及餘根所生種者是。枝種者、柳・舍摩羅・婆醯陀[1]、及餘枝種等是。節生種者、蘇蔓那華・蘇羅婆・蒱醯那・羅勒・蓼、及餘節生種者是。覆羅種者、甘蔗・竹・葦・藕根、及餘覆羅生種者是。子子種者、子還生子者是。

1 大正は「醯陀」の代わりに「羅醯他」。宋元明宮により訂正。

『四分律』では、根種、枝種、節生種、覆羅種、子子種という五つが列擧されている。ここでは、根種などの五つは草木である「村」に包含されていること、及びそのそれぞれに關して列擧されている例から明らかな通り、植物のみを分類項とする分類分けが記述されている。

次に、『五分律』巻六（大正二二・四二上一〜三）を見てみたい。

有四種種子、根種子・莖種子・節種子・實種子。凡諸草木從四種子生。

『五分律』では、根種子、莖種子、節種子、實種子という四つが列擧されている。これらの種子から草木が生じると記述されているので、ここでも植物のみを分類項とする分類分けが記述されている。

次に、『十誦律』巻十（大正二三・七五上二三〜中七）[20]の記述を見てみたい。

鬼村者、謂生草木衆生依住。衆生者、謂樹神・泉神・河神・舍神・交道神・市神・都道神・蚊・虻・蛣蜣・蛺蝶・噉麻蟲・蠍蟲・蟻子。是衆生以草木爲舍、亦以爲村・聚落・城邑。……草木有五種子。根種子・莖種

子・節種子・自落種子・實種子。根種子者、謂藕・羅蔔・蕪菁・舍樓樓・偷樓樓、如是比種根生物。莖種子者、謂石榴・葡萄・楊柳・沙勒、如是比種莖生物。節種子者、謂甘蔗・麁竹・細竹、如是比種節生物。自落種子者、謂蓼・阿修盧・波修盧・修伽羅・菩提那、如是比自零落生物。實種子者、謂稻・麻・麥・大豆・小豆・褊豆、如是比種子生物。

『十誦律』では、「鬼村」とは蚊・虻などの衆生にとっての依住である生えている草木のことであると説明され、さらに草木に根種子、莖種子、節種子、自落種子、實種子という五つが列擧されている。ここでも、根種子などの五つは植物（草木）の分類項として述べられていて、植物と動物（衆生）を同様の分類項として扱う分類分けは記述されていない。

續いて、『根本說一切有部律』の記述［『根本說一切有部毘奈耶』卷二七（大正二三・七七六中七〜二〇）］を見てみたい。

種子村者、有五種子。一根種、二莖種、三節種、四開種、五子種。云何根種。謂香附子・菖蒲・黃薑・白薑・烏頭附子等。此物皆由種根乃生。故名根種。云何莖種。謂石榴樹・柳樹・蒲萄樹・菩提樹・烏曇跋羅樹・溺屈路陀樹等。此等皆由莖壟。故名莖種。云何節種。謂甘蔗・竹・葦[1]等。此等皆由節上而生。故名節種。云何開種。謂蘭香・蓺荾・橘柚等子。此等諸子皆由開裂乃生。故名開種。云何子種。謂稻・麥・大麥・諸豆芥等。此等諸子由子故生。故名子種。斯等總名種子村。云何有情村。有情者、謂蝱蚤・蛺蝶・蚊・虻・蜣蜋・蟻子・蛇・蠍及諸蜂等。此等有情皆依草樹木而爲窟宅。

1 大正は「葦」の代わりに「䈕」．宋元明宮により訂正．

『根本說一切有部律』では、「種子村」として根種、莖種、節種、開種、子種という五つが列挙された後に、「有情村」というものも述べられている。「有情村」とは、蚊・虻などの有情が「草樹木に依據して（草樹木を）窟

宅とする」という記述から、有情にとっての村（草樹木）であると考えられる。[21] 従って「種子村」・「有情村」はともに植物であり、また根種などの五つは植物（種子）の分類項として述べられているので、ここでも植物と蚊・虻などの動物（有情）とを同様の分類項として扱う分類分けは記述されていない。

次に、『摩訶僧祇律』巻一四（大正二二・三三九上一八〜二九）の記述は以下の通りである。

種子者、有五種、根種・莖種・心種・節種・子種。是爲五種。……根種者、薑根・藕根・芋根・蘿蔔根・葱根。……是名根種。莖種者、尼拘律・祕鉢羅・優曇鉢羅・楊柳。……是名莖種。節種者、竹・葦・甘蔗。……。是名節種。心種者、蘿蔔・蓼藍。……是名心種。子種者、十七種穀、如第二戒中説。……是名子種。

『摩訶僧祇律』では、根種・莖種・心種・節種・子種という五つが列擧されている。ここでも、そのそれぞれに關して擧げられている例から明らかな通り、植物のみを分類項とする分類分けが記述されている。

最後に、『パーリ律』［Vin IV 34.35f.］[22] を見てみたい。

bhūtagāmo nāma, pañca bījajātāni, mūlabījaṃ khandhabījaṃ phaḷubījaṃ aggabījaṃ bījabījañ c' eva pañcamaṃ.

生物（植物）[23] の群集とは、五つの種子から生じる［生物＝bhūta］である、つまり根を種子とする［生物］・莖を種子とする［生物］・節を種子とする［生物］・先端を種子とする［生物］、そして五番目に種子を種子とする［生物］である。[24]

『パーリ律』では、根を種子とする［生物］、莖を種子とする［生物］、節を種子とする［生物］、先端を種子とする［生物］、種子を種子とする［生物］という五つが列擧されている。これに續く箇所におけるこれら五つのものに對する律聖典における説明［Vin IV 35.1-13］、及び律の註釋文獻における説明［Sp 761.9-11］から明らかな通り、ここでも植物のみを分類項とする分類分けが記述されている。

以上、『律二十二明了論』における「種子生」・「根生」に對應する項目を含む廣律の記述を列擧してみたが、

これらの廣律との比較から以下のことが指摘されうる。廣律では植物のみを分類項とする分類分けが記述されているが、『律二十二明了論』では植物だけではなく動物（四大氣生）[25]も同様の分類項とする分類分けが記述されていると考えられる。[26]

（三）

『律二十二明了論』（大正二四・六六六中一九～下一）に以下のような記述がある。

罪生起因有八種。一有罪從身生、不從口意生、二有從口生、不從身意生、如善心爲女人說法過五六語等、三有從意生、不從身口生、如心地諸罪、四有從身口生、不從意生、如善心爲男女行婬使等、五有從身意生、不從口生、如故心出不淨等、六有從口意生、不從身生、如染汚心對女人說顯示婬欲語等、七有從身口意生、如有染汚心爲男女行婬使等、八有不從身口意生、如先對人說大妄[1]語、彼人不解、此人已對治三方便、後時彼人若追解其語、此人卽得波羅夷罪。[27]

1大正は「妄」の代わりに「妾」。宋元明宮により訂正。

ここでは、罪の生起する原因として①身體、②言葉、③心、④身體と言葉、⑤身體と心、⑥言葉と心、⑦身體と言葉と心、⑧身體や言葉や心でないものという八つが列擧されている。この箇所は以前に取り上げて論じたことがあるが、[28]『律二十二明了論』における三番目の項目である「從意生、不從身口生」と八番目の項目である「不從身口意生」に關してのみ焦點を絞って再び檢討してみたい。

先ず、『四分律』卷六〇（大正二二・一〇〇九上四～八）には以下のような記述がある。

有六犯所起處。或有犯由身起、非心口。或有犯起於口、不以身心。或有犯從身口起、不以心。或有犯從身心

> 起、非口。或有犯起口心、非身。或有犯從身口心起。是爲六。

『四分律』は、①身體、②言葉、③身體と言葉、④身體と心、⑤言葉と心、⑥身體と言葉と心という六つを列擧している。從って『四分律』は、『律二十二明了論』の「從意生、不從身口生」に對應する心のみから生起する罪と「不從身口意生」に對應する身體や言葉や心から生起しない罪との兩者とも記述していない。

次に、『十誦律』巻三五（大正二三・二五一中二九～下三）に以下のような記述がある。

> 有犯身作、非口非心作。有犯口作、非身非心作。有犯身作心作、非口作。有犯口作心作、非身作。有犯身作口作心作。無但心犯。[29]

『十誦律』は、①身體、②言葉、③身體と心、④言葉と心、⑤身體と言葉と心という五つを列擧している。『十誦律』は心のみの犯罪はないということを明記しているので、心のみから生起する罪が存在しないということは明らかである。また、身體や言葉や心から生起しない罪も記述されていない。

續いて、『根本說一切有部律』[Adhik-v 74.13-15][30]には以下のような記述がある。

> api tv asty āpattiḥ kāyikī na vācikī na caitasikī; asti vācikī na kāyikī na caitasikī; asti kāyi<kī> caitasikī na vācikī; asti vācikī caitasikī na kāyikī; asti kāyikī vācikī caitasikī ca.
>
> また他方、身體に關するものであって、言葉に關せず、意思（／心）に關しない罪がある。言葉に關するものであって、身體に關せず、意思に關しない［罪］がある。身體に關し、かつ意思に關するものであって、言葉に關しない［罪］がある。言葉に關し、かつ意思に關するものであって、身體に關しない［罪］がある。身體に關し、かつ言葉に關し、かつ意思に關する［罪］がある。[31]

『根本說一切有部律』は、『十誦律』と同じく、①身體、②言葉、③身體と心、④言葉と心、⑤身體と言葉と心という五つを列擧している。從って、『根本說一切有部律』においても、心のみから生起する罪と身體や言葉や心

から生起しない罪との兩者ともが記述されていない。

次に、『摩訶僧祇律』巻三三（大正二二・四九六中二五～二八）には以下のような記述がある。

[1]罪法者、身[2]行・口行・身口行。身不攝故犯、口不攝故犯、身口不攝故犯。身作・口作・身口作。是名罪法。

1 大正は「罪」の前に「治」を付加。宮により訂正。　2 大正は「身」の代わりに「有」。宮聖により訂正。

『摩訶僧祇律』は、①身體、②言葉、③身體と言葉という三つのみを列擧し、心に關する項目は何も述べていない。從って、『摩訶僧祇律』においても、心のみから生起する罪と身體や言葉や心から生起しない罪との兩者ともが記述されていない。

廣律の最後として、『パーリ律』[Vin II 90.30-35] の記述を見てみたい。

atth' āpatti kāyato samuṭṭhāti na vācato na cittato, atth' āpatti vācato samuṭṭhāti na kāyato na cittato, atth' āpatti kāyato ca vācato ca samuṭṭhāti na cittato, atth' āpatti kāyato ca cittato ca samuṭṭhāti na vācato, atth' āpatti vācato ca cittato ca samuṭṭhāti na kāyato, atth' āpatti kāyato ca vācato ca cittato ca samuṭṭhāti.

罪が身體から生じ、言葉と心から生じないことがある。罪が言葉から生じ、身體と心から生じないことがある。罪が身體と言葉から生じ、心から生じないことがある。罪が身體と心から生じ、言葉から生じないことがある。罪が言葉と心から生じ、身體から生じないことがある。罪が身體と言葉と心から生じることがある。

『パーリ律』は、『四分律』と同じく、①身體、②言葉、③身體と言葉、④身體と心、⑤言葉と心、⑥身體と言葉と心の六つを列擧している。從って、『パーリ律』においても、心のみから生起する罪と身體や言葉や心から生起しない罪との兩者ともが記述されていない。

以上の通り、『律二十二明了論』における「從意生、不從身口生」と「不從身口意生」の兩者ともに關して、そのそれぞれに對應する項目が廣律には見出されない。さらに、『十誦律』は「無但心犯」（「無但意犯」）と述べ

ており、「從意生、不從身口生」に對應する項目が存在しないことを明記している。

ところが、『律二十二明了論』と同じく、律の注釋文獻である『毘尼母經』[32]巻八（大正二四・八四八中一四～一七）には以下のような記述がある。

所犯因六處起。應推六處懺悔。有犯因身起、非心口。有犯因口、非身心。有犯因心、非身口。有犯因身心起。有犯因心口起。有犯因身口心起。

『毘尼母經』における當該箇所は、①身體、②言葉、③心、④身體と心、⑤心と言葉、⑥身體と言葉と心という六つを列擧している。從って、『毘尼母經』においては、『律二十二明了論』における「從意生、不從身口生」に對應する「犯因心、非身口」という項目が三番目に述べられているが、『律二十二明了論』における「不從身口意生」に對應する項目は述べられていない。[33]

以上の檢討結果は、次の通りである。『律二十二明了論』における「從意生、不從身口生」に對應する項目は廣律には見出されないが、律の註釋文獻（『毘尼母經』）には記述されている。一方、『律二十二明了論』における「不從身口意生」に對應する項目は廣律にも律の註釋文獻（『毘尼母經』）にも見出されない。

まとめ

以上、『律二十二明了論』における三箇所の記述に關して檢討を行なった。その結果、それら三箇所の記述は他部派の廣律と比較可能ではあるが、部分的に特異な記述内容を有しているということが明らかとなった。『律二十二明了論』における特異な記述内容に關して、（一）『律二十二明了論』に述べられているある概念が、他部派の廣律において全く見出されないのではないが、『律二十二明了論』の分類方法とは異なる場合と、（二）『律

二十二明了論』に述べられているある概念が他部派の廣律には全く見出されない場合とがあり、さらに（二）の場合に『律二十二明了論』におけるある概念が（i）廣律には見出されないが、律の註釋文獻（『毘尼母經』）には記述されている場合と、（ii）廣律にも律の註釋文獻（『毘尼母經』）にも見出されない場合とがあることを論じた。

略號

Adhik-v: *The Gilgit Manuscript of the Śayanāsanavastu and the Adhikaraṇavastu*, ed. R. GNOLI, Roma 1978.

AN I, V: *The Aṅguttara-Nikāya*, Vol. I, ed. R. MORRIS/A.K.WARDER, London [2]1961; Vol. V, ed. E. HARDY, London 1900.

BHSG: F. EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Volume I: Grammar, New Haven 1953.

EĀ(Trip.): *Ekottarāgama-Fragmente der Gilgit-Handschrift*, ed. CHANDRABHAL TRIPATHI, Reinbek 1995 (Studien zur Indologie und Iranistik, Monographie 2).

HOERNLE, MR: A.F.R. HOERNLE, *Manuscript Remains of Buddhist Literature*, Oxford 1916.

MBhār. (cr. ed.): The Mahābhārata: For the First Time Critically Edited by V.S. SUKTHANKAR, S.K. BELVALKAR and P.L. VAIDYA et al., 19vols., Poona 1933-1966.

Mp I: *Manorathapūraṇī*, Vol. I, ed. M. WALLESER, London [2]1973.

SaVin (VoD), Part 1: M.I. VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA, “A Sanskrit Manuscript on Birch-Bark from Bairam-Ali: I. The *Vinaya* of the Sarvāstivādins,” *Manuscripta Orintalia: International Journal for Oriental Manuscript Research* 5.2 (1999), pp. 27-36.

SaVin (VoD), Part 5: M.I. VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA, “A Sanskrit Manuscript on Birch-Bark from Bairam-Ali: I. The *Vinaya* of the Sarvāstivādins (Part 5),” *Manuscripta Orintalia: International Journal for Oriental Manuscript Research* 6.2 (2000), pp. 10-16.

Sp: *Samantapāsādikā, Vinaya-aṭṭhakathā*, ed. J. TAKAKUSU and N. NAGAI, 7 Vols., London 1924-1947.

SWTF: *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*, ed. E. WALDSCHMIDT *et al.*, Göttingen 1973ff.

Vin: *The Vinaya Piṭakaṃ*, ed. H. OLDENBERG, 5 Vols., London 1879-1883.

VinVibh: V. ROSEN, *Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa der Sarvāstivādins: Sanskritfragmente nebst einer Analyse der chinesischen Übersetzung*, Berlin 1959 (Sanskrittexte aus den Turfan-funden, II).

注

（1）草稿に對して數多くの訂正、及び有益な示唆を與えてくださいました榎本文雄教授、船山徹教授、大竹晉博士に感謝いたします。

（2）平川彰『平川彰著作集 第九巻 律藏の研究Ⅰ』春秋社、1999, p. 270、並川孝儀『インド仏教教團　正量部の研究』大藏出版、2011, p. 28も參照のこと。

（3）並川孝儀「チベット譯『有爲無爲決擇』の正量部説と『律二十二明了論』」『加藤純章博士還暦記念論集 アビダルマ佛教とインド思想』春秋社、2000, pp. 181-194、同『正量部の研究』, pp. 60-77.

（4）正量部に歸屬するという説が有力である Mahākarmavibhaṅga において律からの引用があるが、それらの箇所と比較可能な記述は『律二十二明了論』の内には見出されない。Mahākarmavibhaṅga の歸屬部派の問題と律からの引用に關する研究としては、N. KUDO, *The Karmavibhaṅga: Transliterations and Annotations of the Original Sanskrit Manuscripts from Nepal*, Tokyo 2004 (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica, VII), p. ix、及び工藤順之「(Mahā-)Karmavibhaṅga 所引經典研究ノート（3）：殘餘の文獻」『創價大學 國際佛教學高等研究所 年報』第十二號(2009), pp. 130f.、並川『正量部の研究』, pp. 210-216を見よ。

（5）比丘尼の「八敬法」に關して『律二十二明了論』を含めた諸文獻の比較考察を行ったものとして、世燈（金仁淑）「八敬法の歴史性に關する考察」『駒澤大學 佛教學部論集』第二十四號(1993), pp. 392-371、平川彰『平川彰著作集 第十三巻 比丘尼律の研究』春秋社、1998, pp. 55-78、及び J.-I. CHUNG, "*Gurudharma* und *aṣṭau gurudharmāḥ*," *Indo-Iranian Journal* 42.3 (1999), pp. 227-234がある。

(6)「正量部に關する分派の形態を傳える十一種の主要な資料を眺めたが、その分派の形態は大別すると四種になろう。即ち、（A）犢子部から正量部が分出……、（B）正量部から犢子部が分出……、（C）飲光部から正量部が分出……、（D）上座部から他の部派と竝列に分出……の區分である。……二種類……の正量部傳承が共に犢子部より正量部が分出したと傳えることや、また他の諸文獻の引用狀況やその他の資料から勘案する時、大半の部派の分派傳承の如く、犢子部から正量部が分出したと考える方に妥當性がある」［並川孝儀「正量部の成立年代」『櫻部建博士喜壽記念論集 初期佛教からアビダルマへ』平樂寺書店、2000, p. 87; 同『正量部の研究』, p. 45］。

(7) 平川『律藏の研究 I』, p. 144f.、及び並川『正量部の研究』, pp. 57-60 を參照のこと。

(8) 以下では、『根本說一切有部律』として Adhikaraṇavastu と『根本說一切有部毘奈耶』とをまとめて取り扱う。

(9) 漢譯における異讀情報、及び異讀の版を示す記號は大正新脩大藏經（以下、大正）に從う。

(10) 十八の項目の內、文體からは二つのグループに區分しうる。非法、法、非毘尼、毘尼、……不可治、可治、麁、非麁は項目の列擧であるが、非如來說非如來教、如來說如來教、非如來所作及所習、如來所作及所習については「～彼說～」として記述されている。これらの內の第一のグループ（項目を列擧するタイプ）の項目數は十四であるが、「十四能破僧和合因緣」という文言がこの第一のグループにおける十四の項目を指し示しているのかどうかは明らかでない。廣律においては『四分律』と『根本說一切有部律』が項目を列擧するタイプで、『十誦律』と『パーリ律』が「～彼說～」タイプである。なお、『律二十二明了論』は、僧團を分裂させる「十四」の因緣は律だけではなく、阿毘達磨においても說かれていると述べている。

(11)『四分律』巻四三（大正二二・八八三上一七～一九）にこれに關連する記述がある。

(12) さらに、コロフォンに sarvvastivādin- という語［SaVin(VoD), Part 5, p. 15 (81v2)］が見られる Bairam-Ali 出土の寫本に「十四の［僧團］分裂を引き起こす事柄 (catūrdaśa bhedakarakāṇi vastūni)」［SaVin(VoD), Part 1, p. 33 (69v2)］とある。また、『十誦律』巻五七（大正二三・四二三中一七）に「十四破僧事」とある。なお、SaVin(VoD) と『十誦律』とが竝行していることに關しては、S. KARASHIMA, "Identification of Some Buddhist Sanskrit Fragments from Central Asia," *Annual Report of the*

International Research Institute for Advanced Buddhology 3 (2000), p. 214 を見よ。一方、SaVin(VoD) の歸屬部派に關しては疑義も提起されている［S. CLARKE, "The *Mūlasarvāstivāda Vinaya Muktaka* — 根本説一切有部目得迦、"*Buddhist Studies (Bukkyō Kenkyū)* 30 (2001), pp. 90-93; idem, "Towards a Comparative Study of the *Sarvāstivāda-* and *Mūlasarvāstivāda-vinayas*: Studies in the Structure of the *uttaragrantha* (1): *Kathāvastu* — A Preliminary Survey," p. 69f. (unpublished)］。

(13)『十誦律』巻四（大正二三・二五中一二～一九）:「有十四種犯。非法説法、偸蘭遮。法説非法、偸蘭遮。非律説律、偸蘭遮。律説非律、偸蘭遮。非犯説犯、偸蘭遮。犯説非犯、偸蘭遮。輕説重、偸蘭遮。重説輕、偸蘭遮。有殘説無殘、偸蘭遮。無殘説有殘、偸蘭遮。常所用法説非常法、偸蘭遮。非常所用法説是常法、偸蘭遮。非教説教、偸蘭遮。教説非教、偸蘭遮。」、VinVibh, p. 70f.、『十誦律』巻四（大正二三・二四下一九～二三、二四下二六～二五上二、二五上二五～二九）も參照のこと。

(14) 松田和信教授のご厚意により、同教授所有の寫本のデジタル・データの内の當該箇所を使用させていただいた。ここに記して感謝いたします。記號に關しては、r は表面（recto）、< > は缺損していない箇所での補い、［ ］は判讀しがたい文字を表わす。なお、MS. 337r1-3 は、校訂本においては Adhik-v 73.25-29 に相當する。

(15) チベット譯の對應箇所が列擧している事柄の項目數は十四である［bKa' 'gyur, 'Dul ba, P Ṅe 220a8-b1, D Ga 232a2-4］。

> 'gyed par byed pa'i gźi bcu bźi gaṅ źe na | 'di lta ste | chos so źe 'am | chos ma yin no źe 'am | 'dul ba'o źe 'am | 'dul ba ma yin no źe 'am | ltuṅ ba'o źe 'am ltuṅ ba ma yin no źe 'am | lci ba 'am | yaṅ ba 'am | lhag ma daṅ bcas pa 'am | lhag ma med pa 'am | bśags par bya ba 'am | bsdam par bya ba 'am | ñes bar bśad par gtogs pa 'am | legs par bśad par gtogs pa ste | 'di dag ni 'gyed par byed pa'i gźi bcu bźi źes bya'o ‖

しかし、チベット譯は「［僧團］分裂を引き起こす事柄」ではなく「口論することの根本（'gyed par byed pa'i gźi）」と述べていること、及びサンスクリット語寫本には對應を有さない項目である "legs par bśad par gtogs pa" を記述しているという相違點がある。R. GNOLI は、チベット譯に從って［Adhik-v, p. 73, fn. 4］、「十四の［僧團］分裂を引き起こす事柄」の具體的な項目を "yad uta dharmam iti vā adharmam iti vā, vinaya iti vā avinaya iti vā, āpattir iti vā anāpattir iti vā, gurv iti vā laghv iti vā, sāvaśeṣa iti vā niravaśeṣa iti vā, deśanākaranīya[*sic*] iti vā saṃvarakaraṇīya iti vā durbhāṣitagaminīti[*sic*] vā

subhāṣitagaminīti[*sic*] vā"と校訂している［Adhik-v 73.25-29］。しかし、チベット譯は上述のようにサンスクリット語寫本には存在しない項目を有しているので、チベット譯に基づいてサンスクリット語寫本の當該箇所を校訂することには愼重にならざるをえない。そこで、EĀ(Trip.) § 35.2: dve āpattī ... saṃvarakaraṇīyā deśanākaraṇīyā ca を參考にすると、saṃvarakaraṇīyā と deśanākaraṇīyā とが對で用いられていることがわかるので、MS. 337r2 における saṃvarakaraṇīyeti vā asaṃvarakaraṇīyeti vā deśanākaraṇīyeti vā の内の asaṃvarakaraṇīyeti vā は誤寫であり削除されるべき可能性が高いと考えられる（さらに、EĀ(Trip.) § 36.1: dve āpattī ... vinayātisāriṇī durbhāṣitagāminī ca において vinayātisāriṇī と durbhāṣitagāminī とが對で用いられていることも參照されるべきである）。Ekottarāgama (Ekottarikāgama) の歸屬部派の問題に關しては、大窪祐宣「梵文增一阿含考（その２）」『印度學佛教學研究』第三十二卷第二號 (1984), p. 706f.、及び EĀ(Trip.), pp. 28-35（先行研究の參照指示を含む）を見よ。他方、subhāṣitagaminī (subhāṣitagāminī) という語が現われる箇所は、管見の及ぶ限り、GNOLI によって校訂されたこの箇所 (Adhik-v 73.28f.) を除いて、ギルギット寫本の內の律文獻 (Prātimokṣasūtra, Vinayavastu, Karmavācanā) には見出されない（SWTF s.v. *-gāmin*, 5 をも參照のこと）。なお、MS. 337r1-3 の關連箇所として、EĀ(Trip.) §§ 25.13, 26.9 をも參照のこと。

(16) 經藏に屬する AN V 73.21-74.11, (cf. 75.6-20) では以下のように、上述の Vin II 204.10-27 の內の最初の十項目のみが擧げられている。

'saṅghabhedo saṅghabhedo' ti bhante vuccati. kittāvatā nu kho bhante saṅgho bhinno hotī ti? idh' Upāli bhikkhū adhammaṃ dhammo ti dīpenti, dhammaṃ adhammo ti dīpenti, avinayaṃ vinayo ti dīpenti, vinayaṃ avinayo ti dīpenti, abhāsitaṃ alapitaṃ tathāgatena bhāsitaṃ lapitaṃ tathāgatenā ti dīpenti, bhāsitaṃ lapitaṃ tathāgatena abhāsitaṃ alapitaṃ tathāgatenā ti dīpenti, anāciṇṇaṃ tathāgatena āciṇṇaṃ tathāgatenā ti dīpenti, āciṇṇaṃ tathāgatena anāciṇṇaṃ tathāgatenā ti dīpenti, appaññattaṃ tathāgatena paññattaṃ tathāgatenā ti dīpenti, paññattaṃ tathāgatena appaññattaṃ tathāgatenā ti dīpenti. te imehi dasahi vatthūhi avakassanti, vavakassanti, āvenikammāni karonti, āvenipātimokkhaṃ uddisanti. ettāvatā kho Upāli saṅgho bhinno hotī ti.

「御身よ、僧團の分裂、僧團の分裂と言われる。御身よ、一體どの限りで僧團は裂かれた（分裂した）ものになるの

か？」と。「ウパーリよ、今、比丘たちが、ダルマでないものをダルマであると説明し、ダルマをダルマでないものであると説明し、ヴィナヤでないものをヴィナヤであると説明し、ヴィナヤをヴィナヤでないものであると説明し、如來によって説かれていないもの・言われていないものを如來によって説かれたもの・言われたものであると説明し、如來によって説かれたもの・言われたものを如來によって説かれていないもの・言われていないものであると説明し、如來によって行なわれていないものを如來によって行なわれたものであると説明し、如來によって行なわれたものを如來によって行なわれていないものであると説明し、如來によって制定されていないものを如來によって制定されたものであると説明し、如來によって制定されたものを如來によって制定されていないものであると説明する。彼らは、これらの十の事柄によって、引き離し、引き剝がし、別々の［法的］行爲を行い、別々のパーティモッカを宣示する。ウパーリよ、この限りで僧團は裂かれた（分裂した）ものになる」と。

(17)『パーリ律』においては、appaṭikammā āpatti と sappaṭikammā āpatti とが「不可治」・「可治」に對應していると考えられる [Vin V 115.3-7]。

āpatti jānitabbā; anāpatti j.; lahukā āpatti j.; garukā āpatti j.; sāvasesā āpatti j.; anavasesā āpatti j.; duṭṭhullā āpatti j.; aduṭṭhullā āpatti j.; sappaṭikammā āpatti j.; appaṭikammā āpatti j.; desanāgāminī āpatti j.; adesanāgāminī āpatti j. …

罪が知られるべきである、罪でないものが知られるべきである、輕罪が知られるべきである、重罪が知られるべきである、殘りのある罪が知られるべきである、殘りのない罪が知られるべきである、麁惡な罪が知られるべきである、麁惡でない罪が知られるべきである、對處を有する罪が知られるべきである、對處を有しない罪が知られるべきである、明示することにいたる罪が知られるべきである、明示することにいたらない罪が知られるべきである。……

これに關連して註釋には次のような説明がある：「『對處を有する六つの［罪］が』とは、パーラージカを除いた殘りの諸々の［罪］である。『これに關して對處を有しない一つの［罪］が』とは、パーラージカ罪である（*cha sappaṭikammā* ti pārājikaṃ ṭhapetvā avasesā. *ek' ettha appaṭikammā* ti pārājikāpatti）」[Sp 1382.15f. ad Vin V 210.24f.]。なお、ここでは、パーラージカ罪を含めて罪は七つ存在することになるが、七つの罪に關しては Vin V 91.23-25 を見よ。

さらに、經藏に屬する AN I 20.15-21.7 (cf. AN I 21.8-34) にも以下のように appaṭikammā āpatti と sappaṭikammā āpatti の記述がある。

1 ye te bhikkhave bhikkhū anāpattiṃ āpattī ti dīpenti te bhikkhave bhikkhū bahujanāhitāya paṭipannā bahujanāsukhāya bahuno janassa anatthāya ahitāya dukkhāya devamanussānaṃ bahuñ ca te bhikkhave bhikkhū apuññaṃ pasavanti te c' imaṃ saddhammaṃ antaradhāpentī ti.

2 ye te bhikkhave bhikkhū āpattiṃ anāpattī ti dīpentī . . . pe . . .

3 ye te bhikkhave bhikkhū lahukaṃ āpattiṃ garukāpattī ti dīpenti . . . pe . . .

4 ye te bhikkhave bhikkhū garukaṃ āpattiṃ lahukāpattī ti dīpenti . . . pe . . .

5 ye te bhikkhave bhikkhū duṭṭhullaṃ āpattiṃ aduṭṭhullāpattī ti dīpenti . . . pe . . .

6 ye te bhikkhave bhikkhū aduṭṭhullaṃ āpattiṃ duṭṭhullāpattī ti dīpenti . . . pe . . .

7 ye te bhikkhave bhikkhū sāvasesaṃ āpattiṃ anavasesāpattī ti dīpenti . . . pe . . .

8 ye te bhikkhave bhikkhū anavasesaṃ āpattiṃ sāvasesāpattī ti dīpenti . . . pe . . .

9 ye te bhikkhave bhikkhū sappaṭikammaṃ āpattiṃ appaṭikammāpattī ti dīpenti . . . pe . . .

10 ye te bhikkhave bhikkhū appaṭikammaṃ āpattiṃ sappaṭikammāpattī ti dīpenti te bhikkhave bhikkhū . . . pe . . . (ix. 33) . . . antaradhāpentī ti.

1「比丘たちよ、誰であれ罪でないものを罪であると說明する比丘たち、それらの比丘たちは、比丘たちよ、多くの人々の無益のために實踐し、多くの人々の不幸のために、多くの人々の不利益のために、神々と人間たちの無益・苦しみのために實踐する、そして比丘たちよ、それらの比丘たちは多くの功德ならざるものを生じ、彼らはこの正しい者たちの教えを隱匿する」と。

2「比丘たちよ、誰であれ罪を罪でないものであると說明する比丘たち、……

3「比丘たちよ、誰であれ輕罪を重罪であると說明する比丘たち、……

4「比丘たちよ、誰であれ重罪であると說明する比丘たち、……

5「比丘たちよ、誰であれ麁惡な罪を麁惡でない罪であると說明する比丘たち、……

6「比丘たちよ、誰であれ麁惡でない罪を麁惡な罪であると說明する比丘たち、……

7「比丘たちよ、誰であれ殘りのある罪を殘りのない罪であると說明する比丘たち、……

8「比丘たちよ、誰であれ殘りのない罪を殘りのある罪であると說明する比丘たち、……

9「比丘たちよ、誰であれ對處を有する罪を對處を有しない罪であると說明する比丘たち、……

10「比丘たちよ、誰であれ對處を有しない罪を對處を有する罪であると說明する比丘たち、それらの比丘たちは、

比丘たちよ、……隱匿する」と。

これに對して註釋は次のように說明する：「六つの罪のグループが殘りのある罪といわれるものであり、パーラージカという一つの罪のグループが殘りのない罪といわれるものである。對處を有する罪といわれるものは殘りのある罪に他ならず、對處を有しない罪といわれるものは殘りのない罪に他ならない（cha āpattikkhandhā sāvasesā āpatti nāma, eko pārājikāpattikkhandho anavasesāpatti nāma. sappaṭikammāpatti nāma sāvasesāpatti yeva, appaṭikammāpatti nāma anavasesāpatti yeva)」[Mp I 94.13-16]。

さらに、サンスクリット語でもこれらの語に對應する語が現存している：HOERNLE, MR 3, Obverse 3: duṣṭūl-âpattiḥ aduṣṭūl-âpattiḥ *sa-pratikarm-âpattiḥ* apratikarm-âpattiḥ, cf. EĀ(Trip.) § 35.2: dve āpattī ... pratikṛtā apratikṛtā ca.

「可治罪」「不可治罪」については、『十誦律』卷五六（大正二三・四一二中二五～二七）、『摩訶僧祇律』卷十二（大正二二・三二八中二四）等にも見られる。

(18)「何者濕生、是衆生從四大氣所生。如蟲蚊蜻蛉等」。なお、この文は、「衆生」である「卵生、胎生、濕生、化生」を說明する箇所（大正二九・二〇〇下二二～二九）の內の一部である。

(19) 平川彰『平川彰著作集 第十六卷 二百五十戒の研究Ⅲ』春秋社, 1994, pp. 163-176.

(20) Vin Vibh, p. 137f. も參照のこと。

（21）チベット譯「生物にとっての住処（有情村）と言われるものにおいて、生物とは蟻……トライラータ蜂である。住處とは木などである（'byuṅ po'i gnas śes bya ba la | 'byuṅ po źes bya ba ni grog sbur dag daṅ ... tre la ta ga dag go | gnas śes bya ba ni śiṅ ljon pa la sogs pa'o）」［P Je 260a7-8, cf. D Cha 281b7-282a2］も見よ。また、『根本薩婆多部律攝』巻九（大正二四・五七七上十五～十八）も參照のこと。

（22）Vin V 132.29f. にこれに對する竝行箇所がある。

（23）L. SCHMITHAUSEN, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, Tokyo 1991 (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, IV), § 4.2.1, esp. fn. 30; idem, *Plants in Earliest Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees*, Lumbini 2009, §§ 5-6, 14 を見よ。

（24）あるいは、「生物（植物）の群集とは、五つの種子の種類である、つまり根という種子・莖という種子・節という種子・先端という種子、そして五番目に種子という種子である」という譯も可能である［L. SCHMITHAUSEN, *The Problem of the Sentience*, p. 6, fn. 30］。

（25）先述した通り、「四大氣生」は「濕生」と關連していると考えられる。MBhār. (cr. ed.) 14.42.19; 21ab ;22 においては「生物（bhūtagrāma-）」が植物以外のものも含んでおり、その一つとして「濕生」も述べられている。

aṇḍajodbhijjasaṃsvedajarāyujam athāpi ca |
caturdhā janma ity etad bhūtagrāmasya lakṣyate ‖ (19)
......
saṃsvedāḥ kṛmayaḥ proktā jantavaś ca tathāvidhāḥ | (21ab)
......
bhittvā tu pṛthivīṃ yāni jāyante kālaparyayāt |
udbhijjānīti tāny āhur bhūtāni dvijasattamāḥ ‖ (22)

卵から生じるもの（卵生）・割って外に出るもの（芽）から生じるもの・濕り［から生じるもの］（濕生）・胎盤から

生じるもの（胎生）。そうして、これが生物にとっての四様の誕生であると特徴付けられる（19）。……諸々の蛆虫とそれと同様な種類の諸々の生物が濕り［から生じる］諸々のものであると明言されている（21ab）。……他方、時が經過した後に大地を割いて生じる諸々のもの、それらの生物を割って外に出るもの（芽）から生じる諸々のものであると再生族（婆羅門）の内の最上の者たちは言う（22）。

これ以外の bhūtagrāma- の用例に關しては、杉本卓洲『五戒の周邊—インド的生のダイナミズム—』平樂寺書店, 1999, pp. 126-130、及び L. SCHMITHAUSEN, *The Problem of the Sentience*, p. 7, fn. 34 を參照のこと。

（26）『律二十二明了論』における「種子生」は廣律の「子子種／實種子／子種」に對應し、「根生」は「根種／根種子」に對應していると考えられる。一方、『律二十二明了論』における「分段生」は廣律の「節生種／節種子／節種」に對應する可能性も考えられうるが、現段階では確定することができていない。

（27）これに關連する箇所が『攝大乘論釋』にある。『攝大乘論釋』の情報は池田將則博士の教示による。

眞諦譯『攝大乘論釋』巻一（大正三一・一五四下一一～一六）：

罪過者、謂五篇七聚罪。緣起者、或四或八。四者、一無知、二放逸、三煩惱熾盛、四輕慢。八者、一由心、不由身口、二由身、不由心口、三由口、不由身心、四由心身、不由口、五由身口、不由心、六由心口、不由身、七由身口心、八不由身口心。

『攝大乘論釋』の當該箇所において『律二十二明了論』と同様の八つの緣起が述べられている（順序は『律二十二明了論』のものとは異なる）が、「意」ではなく「心」と漢譯されている。また、平川彰他『倶舍論索引』第二部、大藏出版、1977, s.v. 意では、眞諦譯の「意」に對應するサンスクリット語として citta- も擧げられている。さらに、以下で取り扱う『十誦律』巻三五（大正二三・二五一中二九～下三）と巻五七（大正二三・四二三中二三～二六）において罪に關するほぼ同一の文が現われるが、その二つの箇所の内の前者は「心」とし後者は「意」としている。以下では、暫定的にではあるが「意」と「心」を區別せずに検討を行なう。

（28）拙稿「律における罪の分類方法—身體／言葉／心—」『日本佛教學會年報』第七十四號 (2009), pp. 217-229.

(29) これに對する竝行箇所が『十誦律』と SaVin(VoD) にある。これらの情報は Assistant Prof. Dr. Shayne CLARKE の教示による。

『十誦律』巻五七（大正二三・四二三中二三～二六）：

本起者、五眾罪所起因緣。有身犯、非口非意。有口犯、非身非意。有身意犯、非口。有口意犯、非身。有身口意犯。無但意犯。是名犯起因緣。

SaVin(VoD), Part 1, p. 34 (70r4-v4):

tatridaṃ samusthāna saṃṅgamaḥ pa[ṃ]ca āpati-samu[sthā](70v1)nā vacanīyaḥ asti āpatti kāyīkā na vācikā na cetasikā[ḥ asti] (70v2) āpati vācikā na kāyika na cetasikāḥ asti āpati [kāyikā ce](70v3)tasikā caḥ asti āpati vācikā cetasikā caḥ asti āpa[ti kāyi] (70v4)kā vācikā cetasikā ca ida[ṃ] tatra samusthāna saṃṅgamaḥ.

(30) チベット譯の對應箇所は P Ṅe 220b4f., D Ga 232a7-b1 である。

(31) これに直接續く箇所［Adhik-v 74.16-75.17, cf. P Ṅe 220b5-221a4, D Ga 232b1-233a2］において、それぞれの罪の具體例が列擧されている。

(32)『毘尼母經』の歸屬部派に關する先行研究に關しては、三友量順『毘尼母經』大藏出版、2005（新國譯大藏經 ⑬ 律部 10）, pp. 1-7 を參照のこと。

(33) 上記の引用箇所の直後に、引用した記述とは異なる記述が存在する［『毘尼母經』巻八（大正二四・八四八中一九～下四）］。

有犯因身非心口者、初波羅夷。……比[1]皆名身犯。從口所起犯者、第四波羅夷。……是名口業所起犯。從身口所起犯者、第二波羅夷。……是名身口所犯。因心所起犯者、如三十事中金銀施主所與、手雖不捉心作己有、語淨人持著某處、不語淨人言任汝所爲。如比丘見他所犯、覆藏不向人發露。是爲心犯。身心所起犯者、如上身心所犯是也。從身口心所起犯者、如上身口心所犯是也。 1 大正は「比」の後に「丘」を付加。聖、聖乙により訂正。

この箇所は上記の箇所と比べて項目内容・順序に關して異なっている。しかし、それでもなお『律二十二明了論』における「從意生、不從身口生」に對應する「因心所起犯」・「心犯」という項目が四番目に述べられ、他方『律二十二明了論』における「不從身口意生」に對應する項目は述べられていないという點に關しては上記の引用箇所と同一である。

眞諦譯の瞿波『大乘唯識論義疏』（散逸）をめぐって

大竹　晉

はじめに

インド佛教において大乘の瑜伽師が唯識説（唯心論）を説いたことはよく知られている。唯識説の提示として初期に屬し、かつ後代のインド佛教にまで影響を及ぼし續けた著作として、世親（Vasubandhu. 天親。四～五世紀ごろ）の『唯識二十論』（*Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ*）があり、中國においては、東魏の般若流支譯『唯識論』、陳の眞諦譯『大乘唯識論』、唐の玄奘譯『唯識二十論』として、三たび漢譯された。

隋の佛教文獻において『唯識論』という名稱のもとに引用される文のうちには、當時『唯識論』と呼ばれたであろう現存の文獻、すなわち、般若流支譯『唯識論』や眞諦譯『大乘唯識論』のうちに見いだされない文がある[1]。そのような文として、筆者は次のようなものを數えている。

①　欲重說此義、更引天親『唯識論』。〝唯是一識、復有分別識、無分別識。分別識者是識識、無分別者似塵

識。一切法界所有瓶衣車乘等皆是無分別。識成三無性、無性名非安立諦。〃如彼具說。（智顗・灌頂『四念處』巻四。大正四六・五七八中）

この內容をもう一度說くために、あらためて天親の『唯識論』を引用する。〝ただ一識のみであり、〔その一識のうちに〕さらに分別識と無分別識とがある。分別識とは識識（〝識である識〟）であり、無分別〔識〕とは似塵識（〝所緣として顯現する識〟）である。あらゆる法界のうちにある瓶や衣や車や乘などはすべて無分別〔識〕である。識は三無性を成立させ、〔三〕無性は非安立諦と呼ばれる。〃かしこに詳しく說かれるとおりである。

②A　次『中邊分別論』明乘有五。一乘本。謂眞如佛性。二乘行。卽福慧等。三乘攝。謂慈悲心、引一切衆生、悉共出生死。四乘障。謂煩惱障、及智障。三界內煩惱名煩惱障、餘障一切行解名爲智障。五者乘果。卽佛果也。『唯識論』解。乘有三體六義。三體同前。一自性。二空所顯眞如是也。二隨流。隨順自性、流福慧十地等法是也。三至果。卽隨流所出無上菩提及一切不共法也。六義者、一體。是如如空、出離四謗。二者因。謂福慧。三者攝。攝一切衆生。四境界。了眞俗脩（ー脩？）二諦。五障。卽皮肉心三障。六果。謂無上菩提。此六義次第者、正以眞如爲根本。以有如此、故起福慧二行。起福慧二行、故能攝一切衆生。攝一切衆生、由照眞俗、迷境故成惑、則失乘理。見境故能除惑。除惑故得佛果也。問。乘是何義。答。彼『論』釋云。〝乘是顯載義。由眞如佛性、故出福慧等行、由福慧等行、故出佛果。佛果載出衆生。〃（吉藏『法華玄論』巻四。大正三四・三九〇下）

次に『中邊分別論』[2]は乘が五つを持つことを明らかにする。第一に乘の根本。すなわち眞如佛性である。第二に乘の資糧。すなわち福と智となどである。第三に乘の攝取の對象。すなわち慈悲心によってあらゆ

る一切衆生を誘引し、すべて共に輪廻を出離する。第四に乘の障。すなわち煩惱障と所知障とである。三界內の煩惱は煩惱障と呼ばれ、他の、あらゆる行解への障は所知障と呼ばれる。第五に乘の果。すなわち佛果である。『唯識論』は解說する。第一に自性。乘は三つのありかたと六つの內容とを持つ。三つのありかたは前(=『中邊分別論』)と同じである。第一に自性。〔補特伽羅空と法空との〕二空によって顯わされる眞如がそれである。第二に隨流。自性に隨順し、福と智と十地となどという法を流出することがそれである。第三に至果。すなわち隨流から出される無上菩提とあらゆる不共法とである。六つの內容とは、第一に體。眞如空性は〔有と無と非有非無と亦有亦無との〕四謗を出離している。第二に因。すなわち、福と智とである。第三に攝取の對象。あらゆる衆生を攝取する。第四に境界。勝義と世俗との二諦を了知する。第五に障。すなわち皮と肉と心との三障である。第六に果。すなわち無上菩提である。この六つの內容の順序は、まさしく眞如を根本とする。このようなもの(=眞如)があるゆえに、福と智との二資糧を起こす。福と智との二資糧を起こすゆえに、あらゆる衆生を攝取することができる。あらゆる衆生を攝取し、勝義と世俗とを觀照することによって、境界に迷うゆえに惑を成立させ、乘の道理を失する。境界を見るゆえに惑を除去することができる。惑を除去するゆえに佛果を得る。質問。乘とはいかなる意味か。回答。かの『論』は註釋して〝乘は顯わす(=出だす)と載せるとの意味を持つ。眞如佛性によって福資糧と智資糧となどを出だし、福資糧と智資糧となどによって佛果を出だし、佛果によって衆生を載せて出だす〟と言っている。

②B 『唯識論』云。〝乘三體六義。三體者、一自性、二乘隨、三主(至?)得。六義者、一體。如空出離四謗。二者因。謂福慧。三者攝。一切衆生。四者境界。眞俗。五者障。卽皮肉心。六者果。謂無上菩提。〟(吉藏『大乘玄論』卷三。大正四五・四二下)

『唯識論』は〝乘は三つのありかたと六つの內容とを持つ。三つのありかたとは、第一に自性、第二に乘隨、第三に至得である。六つの內容とは、第一に體。すなわち、眞如空性は〔有と無と非有非無と亦有亦無との〕四謗を出離している。第二に因。すなわち、福と智とである。第三に攝取の對象。すなわち、あらゆる衆生である。第四に境界。すなわち、勝義と世俗とである。第五に障。すなわち、皮と肉と心とである。第六に果。すなわち、無上菩提である〟と言っている。

②C 『唯識論』云。〝乘是出載義。由眞如佛性、出福慧等行。由此行、出佛果。由佛果、載出衆生。〟（智顗・灌頂『妙法蓮華經玄義』巻八上。大正三三・七七九中）

『唯識論』は〝乘は出だすと載せるとの意味を持つ。眞如佛性によって福資糧と智資糧となどを出だし、この資糧によって佛果を出だし、佛果によって衆生を載せて出だす〟と言っている。

（②の參考）『法華論』具明乘通因果。後當出之。『唯識論』亦然也。（吉藏『法華玄論』巻四。大正三四・三八九下）

『法華論』はくわしく乘が因と果とにまたがることを明らかにする。のちにそれを提示しよう。『唯識論』もそうである。

これらの佚文の出典である『唯識論』はおそらく隋において流通していたが、その後、何らかの事情から失われてしまったと考えられる。ただし、譯者については手がかりがないわけでない。

たとえば佚文①が識を「分別識」である「識識」（〝識である識〟）と、「無分別識」である「似塵識」（〝所緣と

して顯現する識〟）とに二分することについては、眞諦譯『攝大乘論釋』や眞諦譯『顯識論』が識をまったく同じように二分することが注目される。

論曰。定心亦爾、顯現似塵、謂異定心。釋曰。定心有二分。一分似識、二分似塵。此二種實唯是識。（『攝大乘論釋』巻五。大正三一・一八三上）

本論の文（『攝大乘論』二・七）。それと同様に、入定している心は所縁として、すなわち、入定している心と異なるものとして、顯現するのである。註釋の文。入定している心には二分がある。第一分は識として顯現し、第二分は所縁として顯現する。この二種類は實のところただ識であるのみである。

論曰。識有二種。一顯識、二分別識。釋曰。初一是本識。本識顯六塵也。次一是六識。六識分別此異彼也。（『顯識論』。大正三一・八八〇中）

本論の文。識には二種類がある。第一に顯識、第二に分別識である。註釋の文。初めの一つはアーラヤ識である。アーラヤ識は六境を顯現する。次の一つは第六識である。第六識は〝これはあれと異なる〟と分別する。

さらに、佚文①において、識が三無性を成立させ、三無性は非安立諦と呼ばれることについては、眞諦譯の天親『大乘唯識論』が次のように說くことが注目される（他の諸譯にない文）。

是故三界實無外塵、識轉似塵顯。三性二諦同無性性、名非安立。（大正三一・七一上）

それゆえに三界に實のところ外在的な所緣はなく、識が轉變して所緣として顯現する。三性と二諦とはいずれも無性性であり、非安立と呼ばれる。

さらに、佚文②Aが乘の三つのありかたとして自性・隨流・至果を說いたり、佚文②Bが乘の三つのありかたとして自性・乘隨・主（至？）得を說いたりすることについては、眞諦譯『攝大乘論釋』が乘の三つの內容として性・行・果を說いたり、大乘の三つの內容として性・隨・得を說いたりすることが注目される。

『摩訶般若經』說。乘有三義。一性義、二行義、三果義。二空所顯三無性眞如名性。由此性、修十度十地名行。由修此行、究竟證得常樂我淨四德名果。（『攝大乘論釋』巻十五。大正三一・二六四下）

『摩訶般若經』において說かれている。乘は三つの內容を持つ。第一に性という內容、第二に行という內容、第三に果という內容である。〔補特伽羅空と法空との〕二空によって顯わされる三無性眞如が性と呼ばれる。この性によって、十波羅蜜多と十地とを修習することが行と呼ばれる。この行を修習することによって、最終的に常と樂と我と淨との四德を證得することが果と呼ばれる。

大乘有三義。一性、二隨、三得。性卽三無性。隨卽福德智慧行所攝十地十波羅蜜、隨順無性。得卽所得四德果。（『攝大乘論釋』巻十一。大正三一・二三四下）

大乘は三つの內容を持つ。第一に性、第二に隨、第三に得である。性とは三無性である。隨とは福資糧と智資糧とのうちに含まれる、十地と十波羅蜜多とであり、〔三〕無性に隨順する。得とは得られるべき〔常・樂・我・常という〕四德という果である。

この他、佚文②Aや②Bにおいて現われる皮と肉と心との三障（i.e. tvag-gataṃ dauṣṭhulyam, phalgu-gataṃ dauṣṭhulyam, sāra-gataṃ dauṣṭhulyam. BoBh 243, 14f）は眞諦譯『攝大乘論釋』（大正三一・二三〇中、二四一下、二五八上、二七〇上）『佛性論』（大正三一・八〇六上）のうちにしか現われない表現である。これによって推測されるのは、佚文①や②Aや②Bを含む未知の『唯識論』がおそらく眞諦譯であったということである。佚文①は未知の『唯識論』の著者を天親と明記していたが、もしそうならば、未知の『唯識論』は現存の眞諦譯の天親『大乘唯識論』といかなる關係にあったのだろうか。

一　眞諦譯の瞿波『大乘唯識論義疏』

ここで興味ぶかいのは、眞諦譯『大乘唯識論』に付された眞諦の弟子、慧愷（五一八～五六八）の後記の次のような記述である。

此論外國本有『義疏』、翻得兩卷。三藏法師更釋本文。慧愷注記、又得兩卷。（『大乘唯識論』。大正三一・七三下）

この『〔大乘唯識〕論』については外國にもともと『義疏』があったので、〔三藏法師はその『義疏』を〕翻譯して二卷を得た。三藏法師はあらためて本文を解釋し、慧愷がそれを注記して、さらに二卷を得た。

ここでは眞諦が天親『大乘唯識論』に對する外國（インド）の『義疏』を翻譯したことや、慧愷が『大乘唯識論』に對する眞諦の解釋を注記したことが記されているが、この『義疏』は瞿波（*Gopa）という人物の著作であっ

たことが永超（一〇一四〜一〇九六）『東域傳燈目録』所引の圓測（六一三〜六九六）『成唯識論疏』（散逸）によって知られる。[3] 『東域傳燈目録』が『唯識二十論』の註釋類を列擧する際に次のようにある。

『唯識論疏』一巻〈西明『疏』云、二巻、眞諦三藏撰。案西明云、瞿波論師『義疏』二巻、眞諦譯。可入論部。但未度歟。前論古本又有菩提留支『記』〉。（永超『東域傳燈目録』。大正五五・一一五七下）

『唯識論疏』一巻〈西明〔寺圓測〕の『〔成唯識論〕疏』は、二巻で、眞諦三藏撰と言っている。西明〔寺圓測〕を勘案するに、瞿波論師『義疏』二巻で、眞諦譯と言っている。〔もし『義疏』ならば〕論部に入れるのがよい。ただし、いまだ〔日本に〕渡來していないか。前論（＝般若流支譯『唯識論』）の古いテキストにはさらに菩提留支の『記』がある〉。

おそらく、永超は先行する何らかの情報源（經録か）によって『東域傳燈目録』のうちに『唯識論疏』一巻を記載し、かつ、その『唯識論疏』一巻が圓測『成唯識論疏』において言及される瞿波『義疏』二巻と眞諦『疏』二巻とのいずれかに該當すると推測したのである。

瞿波という人物についてはほとんど知られていないが、玄奘門下の基（六三二〜六八二）によって、世親（天親）の弟子であったことが傳えられている。

西域註釋、數十餘家。根本卽有世親弟子瞿波論師。（基『唯識二十論述記』巻上。大正四三・九七八下）

〔『唯識二十論』に對する〕西方の註釋家については十餘家を數える。[4] 根本として世親の弟子瞿波論師がいる。

ここまでで判ったのは、眞諦譯の天親『大乘唯識論』が同じく眞諦譯の瞿波『義疏』二巻を伴っていたということである。この『義疏』は現存していない。筆者は、隋の佛教文獻において天親の著作として引用される未知の『唯識論』は天親『大乘唯識論』に對する瞿波『義疏』を指すのでないかと推測している。以下においては、この推測の裏づけを兼ねて、唐の佛教文獻において引用される瞿波の佚文を收集してみたい。

二　瞿波『二十唯識釋』佚文

筆者の推測は、先の佚文②Aや②Bとほぼ同じ內容の佚文が瞿波『二十唯識釋』の佚文として言及されることによって裏づけられる。眞諦譯『大乘唯識論』の文「於大乘中、立三界唯有識」（大正三一・七〇下。梵文缺落箇所）のうち「大乘」に對する瞿波『二十唯識釋』の佚文を見てみたい。

③　如瞿婆（波?）論師『二十唯識釋』中說云。〝依『大品經』、乘有三種。一性、二隨、三德（得?）。性謂眞如。隨卽六度。德（得?）謂四德。依性起隨、由隨得果。〟（圓測[5]『無量義經疏』卷一。天全一九・一二下）

瞿波論師の『二十唯識釋』において〝『大品經』[6]によれば、乘は三種類ある。第一に性、第二に隨、第三に得である。性とは眞如である。隨とは六波羅蜜多である。得とは〔常と樂と我と淨との〕四德である。性によって隨を起こし、隨によって果を得るのである〟と說かれているとおりである。

この佚文を前掲の眞諦譯『攝大乘論釋』の文と比較するならば、明らかな相似性が認められる（和譯については前掲のとおり）。

『摩訶般若經』說。乘有三義。一性義、二行義、三果義。二空所顯三無性眞如名性。由此性、修十度十地名行。由修此行、究竟證得常樂我淨四德名果。(『攝大乘論釋』巻十五。大正三一・二六四下)

大乘有三義。一性、二隨、三得。性卽三無性。隨卽福德智慧行所攝十地十波羅蜜、隨順無性。得卽所得四德果。(『攝大乘論釋』巻十一。大正三一・二三四下)

とりわけ、〔常と樂と我と淨との〕「四德」という表現は、眞諦譯の三文獻、『佛說無上依經』(大正一六・四七一下、四七二上)『攝大乘論釋』(大正三一・一五五中、一七四上、一九六下、二〇九中、二一四上、二三四下、二三五中、二四一下、二四八中、二五八上、二五八下、二六四上、二六四下)『佛性論』(大正三一・七九六中、七九七上、七九八上~七九九中、八〇三上、八〇六上中下)のうちにしか現われない表現であり、この瞿波『二十唯識釋』が眞諦譯の瞿波『義疏』を指すことの裏づけとなり得る。

續いて、先の眞諦譯『大乘唯識論』の文「於大乘中、立三界唯有識」(大正三一・七〇下)のうち「唯有識」に對する瞿波『二十唯識釋』の佚文を見てみたい。

④ 言「唯識」者、瞿波師說。〃以有三德、故今安立。一本有德。本性淨故。意說識性。二中有德。卽依唯識、修行萬行、三劫能斷皮肉膚(肉膚→膚肉?)等所有麁重。三未有德。卽至佛位、福智圓明。〃(基『唯識二十論述記』巻上。大正四三・九八〇下)

「唯識」と言われることについて、瞿波師は〃三德があることによって、今、〔三界唯識を〕安立する。第一には、もとからある德である。本性として清淨だからである。識の本性を說くのがその意圖である。

第二には、中ごろにある德である。すなわち、唯識に依據して、あらゆる行を修行し、三阿僧祇劫をかけて皮（*tvag-gata）と膚（*phalgu-gata）と肉（*sāra-gata）などのあらゆる麁重（*dauṣṭhulya）を斷ずることができる。第三には、未だあらざる德である。すなわち、佛位に至ったならば、福と智とが完全にはっきりする〃と說いている

⑤A　瞿波釋云。〃此中「唯」言、爲顯勝義、不爲顯能（原本作「餘」）義。以三界中心最勝故。如『經』說言「道唯護根。戒名沙門」等。由識故三界生、故名勝。〃遂引頌言、「諸法心爲先、爲勝及爲顯、若人起淨心、說言及作事、樂從三善生、隨逐猶如影」「諸法心爲先、爲勝及爲顯、若人起染心、說言及作事、苦從三惡生、如輪隨牛脚」。（基『唯識二十論述記』卷上。大正四三・九八二上）

瞿波は註釋して〃ここでは、「唯」という語は、勝れている（*śreṣṭha）という意味を明らかにするためにあるが、他の意味を明らかにするためではない。三界において心は最も勝れているからである。『經』において「道は唯だ根律儀（*indriya-saṃvara）のみである。〔唯だ〕戒〔のみ〕が沙門と呼ばれる」*などと說かれているとおりである。識によって三界が生ずるゆえに、勝れていると呼ばれる〃と言い、すぐさま「諸法は意を先行とし、意を勝れているものとし、意を逸早きものとする。淨らかな意によって、語ったり、ふるまったりするならば、そこ（＝淨らかな身・口・意の三業）から彼に樂がつき從う。影が從いゆくように」**「諸法は意を先行とし、意を勝れているものとし、意を逸早きものとする。汚れた意によって、語ったり、ふるまったりするならば、そこ（＝汚れた身・口・意の三業）から彼に苦がつき從う。車輪が牛の足跡に從いゆくように」***という頌を引用している。

* 出典未詳。Cf. śīlam eva ca bhikṣu-karakaṃ bhikṣuḥ syāt.（AKBh 217, 3）眞諦譯『阿毘達磨俱舍釋論』卷

十一「唯戒能成比丘。是故戒是比丘」（大正二九・二三三下）

** *Udānavarga* XXXI.24:

manaḥpūrvaṃgamā dharmā manaḥśreṣṭhā manojavāḥ |
manasā hi prasannena bhāṣate vā karoti vā |
tatas taṃ sukham anveti chāyā vā hy anugāminī ||

*** *Udānavarga* XXXI.23:

manaḥpūrvaṃgamā dharmā manaḥśreṣṭhā manojavāḥ |
manasā hi praduṣṭena bhāṣate vā karoti vā ||
tatas taṃ duḥkham anveti cakraṃ vā vahataḥ padam ||

⑤B　瞿波論師『二十唯識釋』云。〝此說「唯識」、但擧主勝。〟（基『大乘法苑義林章』卷一。大正四五・二六〇上）

瞿波論師の『二十唯識釋』は〝ここで「唯識」と說くのは、ただ主たる勝れているものを擧げるのみである〟と言っている。

とりわけ、佚文④の三德が佚文③の乘の三種類と類似することは注目されてよい。

續いて、眞諦譯『大乘唯識論』の文「實無有外塵、似塵識生故、猶如瞖眼人、見毛二月等」（大正三一・七〇下。梵文の譯「これは唯識に他ならない。非實なる對象の顯現だからである。あたかも眼病の者には非實なる毛〔の塊まり〕や〔二つめの〕月などを見ることがあるように」。vijñaptimātram evedam asadarthāvabhāsanāt | yadvat

taimirikasyāsatkeśacandrādidarśaṇam [corr. keśacandra : keśoṇḍuka][7] ||）に對する瞿波『二十唯識釋』の佚文を見てみたい。

⑥A　又第二月、依瞿波論師、略有二解。一解云。〝唯意識得。〟……二解云。〝第二月空花等相卽眼識等所緣。於中執實等、方是意識。〟若依此義、空花等色便無本質、亦非法性。故前解勝。護法同前。（基『成唯識論述記』巻二本。大正四三・二七〇中）

さらに、二つめの月については、瞿波論師によれば、まとめて二つの解釋がある。第一の解釋は〝ただ意識のみが〔二つめの月を〕得る〟と言っている。……第二の解釋は〝二つめの月や、虚空の花などの相は眼識などの所緣である。それ（＝相）を實在などと執著するに至って、〔相は〕ようやく意識〔の所緣〕である〟と言っている。もしこの〔第二の〕主張についていえば、虚空の花などという色は本質（＝アーラヤ識の相分）を持たないし、法體でない〔から眼識などの所緣でない〕。ゆえに前の解釋が優れている。護法は前に同ずる。

（⑥Aの參考）　瞿波論師同護法釋。以眼爲門、意識能執。無有道理、五識緣無。無分別故、一向緣實。如『阿毘達磨經』偈中說、「無有眼等識、不緣實境起、意識有二種、緣實不實境」。（基『唯識二十論述記』巻上。大正四三・九八三上）

瞿波論師は護法の解釋に同ずる。眼を門として、意識は執著できるのである。五識が無を緣ずるという道理はない。〔五識は〕分別を持たないから、一向に實在を緣ずる。『阿毘達磨經』の偈において「實在の境を緣じて生じないような眼などの識はない。意識は二種類であって、實在と非實在との境を緣ずる」＊

と説かれているとおりである。

＊『阿毘達磨經』は現存せず、この偈を含む十二の佚文のみが知られる。[8] 現在のところ、瞿波以外による
この偈の引用は確認されていない。

⑥B　護法菩薩說、眼等識緣實境起、是現量故。瞿婆（波?）論師『十二（十二→二十?）唯識梵本記』中、自有二說。一云、〝五識唯緣實境。是故『阿毘達磨經』云、「無有眼等識、不緣實境起、意識有二種、緣實不實境」。故知五識唯緣實境。〟一云、〝五識亦緣不實。是故『經』云、「由亂眼根及眼識、引亂意識生。由不亂眼及眼識、引不亂意識」。故知五識見第二月及空華等。〟（圓測『解深密經疏』巻四。續一・三四・四・三七五表下）

護法菩薩は、眼などの識は實在の境を緣じて起こるのであり、〔なぜなら、眼などの識は〕直接知覺だからである、と說いている。瞿波論師の『二十唯識梵本記』のうちには二說がある。一つは〝五識はただ實在の境を緣ずるのみである。それゆえに『阿毘達磨經』において「實在の境を緣じて生じないような眼などの識はない。意識は二種類であって、實在と非實在との境を緣ずる」＊と言われている。ゆえに五識はただ實在の境を緣ずるのみであるとわかる〟と言っている。もう一つは〝五識も非實在〔の境〕を緣ずる。それゆえに『經』において「錯亂した眼根と眼識とによって、錯亂した意識が引かれて生ずる。錯亂していない眼と眼識とによって、錯亂していない意識が引かれ〔て生ず〕る」＊＊と言われている。ゆえに五識は二つめの月や虛空の花などを見るとわかる〟と言っている。

＊前出。

＊＊出典未詳。

佚文⑥Bについて興味ぶかいのは、『二十唯識梵本記』という言いかたである。瞿波『二十唯識釋』は眞諦譯としてだけでなく、〔玄奘がもたらした〕梵本としても玄奘の弟子(たち)に知られていた可能性がある。

續いて、眞諦譯『大乘唯識論』の文「猶如鬼神等心變異故、令他或失念、或得夢、或著鬼等、諸變異得成」(大正三一・七三中)。梵文の譯「まさに、たとえば鬼神などの意の力ゆえに他者たちに記憶の喪失や、夢を見ることや、鬼神の憑依といった諸變異があるとおりである」。yathā hi piśācādi-mano-vaśād anyeṣāṃ smṛti-lopa-svapna-darśana-bhūta-grahāveśavikārā bhavanti. VV 10, 5-6) に對する瞿波『二十唯識釋』の佚文を見てみたい。

⑦「如鬼等」者、瞿波解云。〃「等」取天神・龍神・犍達縛・夜叉神・仙人等、及如胎中子、由母憂惱、子心變異、或生或死、或子起欲樂、母隨子欲得夢。〃(基『唯識二十論述記』巻下。大正四三・一〇〇三中)

「鬼神など〔……〕のように」とあるのについて、瞿波は解說して〃「など」というのは天神・龍神・犍達縛・夜叉神・仙人など、さらに、たとえば母胎の中の子について、母の憂惱によって子の心が變異し、生きたり死んだりすることや、子が欲を起こして、母が子の欲に隨って夢を見たりすることを含む〃と言っている。

最後に、どこに對するか判らない佚文を見て終わりとしたい。

⑧A 瞿波論師云。〃三業禮者、欲顯大師有天眼故以身業禮、有天耳故以語業禮、有他心故以意業禮。〃(基『成唯識論述記』巻一本。大正四三・二三二中)

瞿波論師は〃三業によって敬禮するとは、大師が天眼をお持ちであることを明らかにしたいと願うゆえ

に、身業によって敬禮し、天耳をお持ちである〔ことを明らかにしたいと願う〕ゆえに、語業によって敬禮し、他心智をお持ちである〔ことを明らかにしたいと願う〕ゆえに、意業によって敬禮する〟と言っている。

⑧B　瞿波論師『二十唯識釋』云。〝欲顯大師有天眼故以身業禮、有天耳故以語業禮、有他心故以意業禮。〟（基『大乘法苑義林章』巻四。大正四五・三一六下）

瞿波論師の『二十唯識釋』は〝大師が天眼をお持ちであることを明らかにしたいと願うゆえに、身業によって敬禮し、天耳をお持ちである〔ことを明らかにしたいと願う〕ゆえに、語業によって敬禮し、他心智をお持ちである〔ことを明らかにしたいと願う〕ゆえに、意業によって敬禮する〟と言っている。

おわりに

かつて南北朝において存在した眞諦譯の幾つかが現在散逸していることは、『歷代三寶紀』などの眞諦譯リストと、現在の大藏經とを比較することによって容易に知られる。ただし、瞿波『義疏』は『歷代三寶紀』などの眞諦譯リストのうちに記載されておらず、それゆえに、これまでほとんど注目されてこなかったように思われる。小稿においては、散逸した眞諦譯の瞿波『義疏』について、若干の考察を試みたのである。

略號

AKBh: *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. by Pralhad Pradhan (2nd. ed.), Patna 1975.
BoBh: *Bodhisattvabhūmi*, ed. by Nalinaksha Dutt, Patna 1966.
MAVṬ: *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, ed. by Susumu Yamaguchi, Nagoya 1934.
PVSPP: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. by Nalinaksha Dutt, Calcutta 1934.
VV: *Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ*, ed. by Sylvain Lévi, Paris 1925.
續：續藏經。
大正：大正新脩大藏經。
天全：天台宗全書。

先行研究

宇井伯壽（一九三〇）『印度哲學研究第六』甲子社書房。
宇井伯壽（一九五三）『四譯對照唯識二十論研究』岩波書店。
橘川智昭（二〇〇八）「圓測新資料・完本『無量義經疏』とその思想」『불교학리뷰 Critical Review for Buddhist Studies』四。
高田仁覺（一九五三）「『阿毘達磨大乘經』について」『密教文化』二六。
Sylvain Lévi (1932) *Matériaux pour l'étude du système vijñaptimātra*, Paris.

注

（1）そのことは普寂『成唯識論略疏』巻一（大正六八・三上）において最初に指摘され、普寂はこの未知の『唯識論』を『成唯識論』の異譯と見なした。普寂の指摘に基づいて、宇井伯壽（一九三〇、一〇九～一一四頁）は小稿における佚文②A、②B、②Cの他、慧遠『大乘義章』において二度引用される次のような文をこの未知の『唯識論』の佚文として擧げた。

故『唯識論』言。〝爲破外道著我我所、故說色等一切法空。非離言說如實境空。如實境者、諸佛如來所行之處、唯有藏識、更無餘識。〟（『大乘義章』巻三。大正四四・五四〇上）

ゆえに『唯識論』は言う。〝外道が我と我所とに執著するのを打破するために、色などというあらゆる法の空なることを說く。言語を離れた如實境までが空であるというわけではない。如實境とは、諸佛如來の所行の處にはただ藏識があるのみであり、あらためて他の識はないのである。〟

故『唯識論』言。〝諸佛如來所行之處、唯有藏識、更無餘識。〟（『大乘義章』巻十九。大正四四・八三九中）

ゆえに『唯識論』は言う。〝諸佛如來の所行の處にはただ藏識があるのみであり、あらためて他の識はないのである。〟

ただし、『大乘義章』において引用される文は實のところ般若流支譯『唯識論』の次のような文の取意に他ならない。

爲欲遮彼虛妄分別、故說色等一切諸法畢竟空無。非無言處皆悉空無。無言處者、所謂諸佛如來行處。如是唯有眞識、更無餘識不能如是分別觀察入於識空。如是依識說入一切諸法無我。非謂一向謗眞識我說言無有佛性實識。（大正三一・六七上）

彼の虛妄分別を否認するために、色などというあらゆる諸法が結局空無であることを說く。言語を離れた處がすべて空無であるというわけではない。言語を離れた處とは、すなわち、諸佛如來の所行の處である。このように、ただ眞識のみがあり、あらためて、このような分別觀察によって識の空に入ることができないような、他の識はないのである。このように、識によって、あらゆる諸法の無我に入ることを說く。一向に眞識の我を謗って、佛性實識がないことを說くというわけではない。

yo bālair dharmāṇāṃ svabhāvo grāhyagrāhakādiḥ parikalpitas tena kalpitenātmanā teṣāṃ nairātmyam, na tv anabhilāpyenātmanā yo buddhānāṃ viṣaya iti. evaṃ vijñaptimātrasyāpi vijñapty-antara-parikalpitenātmanā nairātmya-praveśāt vijñapti-mātra-vyavasthāpanayā sarva-dharmāṇāṃ nairātmya-praveśo bhavati, na tu tad-astitvāpavādāt. (VV 6, 17-21)

愚者たちによって遍計執された所取・能取などという自性なるもの、その執されたありかた（〝我〟）によって、それら（＝諸法）の無我があるのだが、しかし、諸佛の境なるものという、離言のありかたによってではない。それと同様に、唯識についても、別の識によって執されたありかた（〝我〟）によって、〔諸法の〕無我に入るゆえに、唯識の安立によって、あらゆる諸法の無我に入るようになるのだが、しかし、それ（＝諸法）の有を損減することによってではない。

自身もそのことに氣づいたらしい宇井伯壽（一九五三、一四七頁）は、般若流支譯『唯識論』の懸案の文について、十八年後に次のように記している。「ここの文は、慧遠の大乘義章に、諸佛所行處、唯有眞識、更無餘識と引用せられて居るものであつて、學者によつて注意せられたものであることが判る。然し、慧遠の引用が現漢文と一致しないのは奇である」。

（2）乘本・乘行・乘攝・乘障・乘果を説くこの『中邊分別論』の文は現行の同論のうちにない。宇井伯壽（一九三五、一一一頁）は眞諦譯『攝大乘論釋』巻十五において引用される次のような文の取意と推定した。

又『中邊論』説。乘有五義。一出離爲體。謂眞如。二福慧爲因。能引出故。三衆生爲攝。如根性攝、令至果故。四無上菩提爲果。行究竟、至此果故。五三惑爲障。除此三惑、前四義成故。（『攝大乘論釋』巻十五。大正三一・二六四下～二六五上）

さらに『中邊論』において説かれている。乘は五つの内容を持つ。第一に〔四謗からの〕出離が體である。すなわち眞如である。第二に福と智とが因である。〔果を〕引出できるからである。第三に衆生が攝取の對象である。〔衆生を〕機根のとおりに攝取し、果に至らせるからである。第四に無上菩提が果である。行が究竟し、この果に至るからである。第五に〔皮・肉・心の〕三惑が障である。この三惑を除去することによって、前の四つの内容が成立

するからである。

(3) このことは宇井伯壽（一九三〇、二九頁）によって既に指摘されている。

(4) 護法（Dharmapāla）とVinītadevaとの註釋が現存していることは周知のとおりである。この他に慧沼（六四八—七一四）は安恵（Sthiramati）の註釋があったことを伝えている。

若准安恵『二十唯識論釋』、十地菩薩無漏亦有。（『成唯識論了義燈』巻六末。大正四三・七八六上）

もし安恵『二十唯識論釋』によるならば、十地の菩薩の無漏においても〔執が〕やはりある。

この情報を信頼してよいか判らないが、現存する安恵『中邊分別論釋疏』（MAVṬ 229, 23-230, 1）が無分別智について「無分別性によって智の安立がある。能取だからである」（avikalpanatayā jñāna-vyavasthānam, grāhakatvāt）と述べ、無分別智（＝無漏智）を能取と表現することはこの安恵『二十唯識論釋』が「十地の菩薩の無漏においても〔執が〕やはりある」と主張することと符合するようである。さらに、慧沼は藏譯として現存する安恵『倶舎釋』に言及してもいる（『成唯識論了義燈』巻二本。大正四三・六九一下）。したがって、安恵『二十唯識論釋』がインドに存在したことを否定し去ることはできない。

(5) 橘川智昭（二〇〇八）を見よ。

(6) 現實の『大品經』（鳩摩羅什譯『摩訶般若波羅蜜經』）は乗を三種類に分かつことを明確には説いていない。明確に説かれているのは三種類のうち第二の「隨」くらいのものである。

須菩提、六波羅蜜是菩薩摩訶薩摩訶衍。（『摩訶般若波羅蜜經』巻五。大正八・二五〇上）

ṣaṭpāramitāḥ Subhūte bodhisattvasya mahāsattvasya mahāyānam. (PVSPP 194, 7-8)

スブーティよ、六波羅蜜多は菩薩摩訶薩の大乗である。

これは「隨とは六波羅蜜多である」という瞿波の説明にあたる。

(7) Sylvain Lévi (1932, p.44, n.1).

(8)『阿毘達磨經』の佚文は高田仁覺（一九五三）によって整理されている。

眞諦撰『攝大乘論義疏』佚文に見る「佛子」としての大乘菩薩についての眞諦説

室寺義仁

はじめに

眞諦（Paramārtha, 四九九〜五六九年）は『攝大乘論』竝びに『攝大乘論釋』（世親釋）を譯出し、併せて『攝大乘論義疏』を撰述したという。この事實を今に傳える根本資料は、眞諦が在世した當時の弟子、慧愷（五一八〜五六八年）が西暦五六四年に錄した「攝大乘論序」[1]である。慧愷は、「（前略）癸未の年（陳の天嘉四年、西暦五六三年）三月、廣州の制旨寺で、翻譯が始められた。…（中略）…愷（わたし）は謹んで筆受し、譯出するに随って書き取り、一章一句、充分に調べを盡くし、意味の解釋が終るや、はじめて文章として書き記した。…（中略）…その年の十月に、譯文も內容も完全なものとなった。本論三卷、釋論十二卷、義疏八卷、合せて二十三卷である云々」と傳える。これによれば、元來、『攝大乘論義疏』を含めて、二十三卷のセットとして揃っていたようである。しかしながら、今、この『義疏』は現存しない。また、道宣（五九六〜六六七年）の傳える

眞諦傳[2]によれば、「眞諦が東夏（ちゅうごく）に來てから、廣く衆（いろいろ）の經典を譯出したけれども、もっとも『攝（大乘）論』をおもんじた」と云う。

以下に取り扱う『攝大乘論義疏』佚文のすべては、研究代表者・船山徹教授の協力の許に、大竹晉氏によって整理されたものである。眞諦の佚文全體の紹介は、別途、準備されている。今回、本稿で取り扱う資料は、その極一部に過ぎないが、これらの佚文は、例えば、吉藏（五四九～六二三年）によって『攝大乘論疏』と、あるいは、圓測（六一三～六九六年）によって『梁攝論疏』と呼ばれた當該『義疏』の中から、まとまりある眞諦の所說[3]として抽出され、それぞれの諸著作の中で部分的に今に傳わったものである。これらの佚文を基礎資料とすることで、從來積み重ねられてきた眞諦研究の諸成果に對し、新たな觀點をさらに付け加えることができるであろうと思われる。

一　宇井の指摘する『攝大乘論義疏』佚文

宇井は「攝大乘論義疏の斷片」と題する論文[4]の中で、「民國十一年卽ち大正十一年金陵刻經處研究部に於て刊行せられた解深密經疏三十四卷本から斷片と考へられる凡てを列擧」している。それぞれの斷片に對する宇井による教義上の解說・分析は、本稿の論考が及ぶ範圍で後述することとし、以下、宇井が付した訓點は本稿の書式統一上削除した上で、取り上げられた十三（ただし、本文である「釋曰」に始まる釋文の一二個所に對する所說であるが、宇井の付した一～十三の番號）の斷片に對して丸番號を付して擧げる。ただし、㈠異讀について、㈡『攝大乘論義疏』の佚文であるか否かの判斷について、これら二點については、宇井の指摘を文言通りに引用することとする。併せて、㈠の點については、指摘通りに、圓測が傳える文言の中で（あるいは、後代の傳寫上の過程で起こった可能性も含め）、「　」

内は削除すべき、〈 〉内は補うべき語を示す。また、㈡の點については、本稿での典據の擧げ方に従い、續藏經、新纂續藏經の當該個所を、續藏、新續と略記し、各斷片末尾の丸括弧内に付記する。加えて、眞諦譯『攝大乘論釋』の本文を（以下、⑤・⑫の場合を除き、すべて「釋曰」に始まる個所の釋文を）各斷片の前に付記して、確かに『義疏』の斷片であろうことを明示することとしたい。

『義疏』の注釋對象本文（*mūla*-Text）である『攝大乘論』（*Mahāyāna-saṃgraha*）の本文にあたる「論」の文言については、本邦における現代の代表的研究成果である、長尾雅人著『攝大乘論 和譯と注解 上・下』（講談社、一九八二・一九八七年）の當該個所を、研究上の利便性を考慮して付記する。以下、⑤と⑫の個所が相當するが、【本文】として記した『攝大乘論釋』の論と釋とに後續する丸括弧内に大正藏と併記している、（一・三四）などの番號數字は、ラモット刊本、É. Lamotte, *La somme du grand véhicule d'Asaṅga*, Louvain 1983 が示す章節の區分番號であり、そして、節の内容をさらに細分化して示す（一・三四B）などのアルファベットを伴う區分番號表示が、長尾雅人博士の前掲書のものである。本稿では、（長尾一・三四B）と示し、併せて、後述個所では、論述上の必要に應じて、當該書（上巻）末尾に付された還元梵文を（『攝大乘論』のサンスクリット原典が今に傳わらないため、九世紀前葉のチベット譯を基に還元された梵文を、アステリクス付きのローマ字文で擧げて）參照する。では、以下に、眞諦撰『攝大乘論義疏』佚文を擧げる。

【本文】「依有識眼根、緣外色塵、眼識得生。」（大正三一・一五七中）

①眞諦解云、若死人眼名無識眼、故言有識以簡無識。

（圓測『解深密經疏』巻三〔割注〕、續藏一・三四・四・三六八裏上、新續二一・二四八下）

【本文】「〈廣慧、〉若有一能起浪因至、則一浪起。若二若多能起浪因至、則多浪起。是水常流、不廢不斷。復次、於清淨圓鏡面中、若有一能起影因至、則一影起。若二若多能起影因至、則多影起。是圓鏡面、不轉成影、亦無損減。

〈廣慧、〉此本識猶如水流及鏡面。依此本識、若有一能起眼識緣至、則一眼識起。乃至若有五能起識因至、則五識起。」（大正三一・一五七下）

②〔二喩意趣格別如眞諦記、〕水生浪譬六識與本識同生滅義。鏡生影譬諸識雖起非本識體轉作六識。
（圓測『解深密經疏』卷三、續藏一・三四・四・三六八裏下、新續二一・二四九上）

③眞諦記云、鏡影生藉緣、鏡不轉作影、六識藉緣塵生者、並用前六識種子、生後六識、非爲本識體轉作六識。
（圓測『解深密經疏』卷三、續藏一・三四・四・三六九表下、新續二一・二四九中）

【本文】「廣慧、如此、菩薩依法如智、有聰慧。能通達意心識祕密義。諸佛如來、如理如量、由如此義、不記說諸菩薩能通達意識心祕密義。

廣慧、諸菩薩、由如實不見本識及阿陀那識等、於內於外、不見藏住、不見生及長等、不見識眼色及眼識、不見耳聲及耳識、乃至不見身觸及身識。

廣慧、諸菩薩依法如智、有聰慧、能通達意心識祕密義。諸佛如來、如理如量、由如此義、記說諸菩薩能通達意識心祕密義。」（大正三一・一五七下）

④眞諦記云、菩薩若如此前來見識色等此依俗解、佛不記說此人解心意識祕密義。由如實不見前來所明識義、佛方記說此人解心意識祕密義。此明識虛妄無所有卽眞、由達本祕密於虛妄之末、方始明了也。
（圓測『解深密經疏』卷三、續藏一・三四・四・三七〇表上、新續二一・二五〇上）

【本文】「論曰。是識託柯羅邏、於母胎中、變合受生。釋曰。是識卽是意識。於一時中與柯羅邏相應、故言『託柯羅邏』。此果報識異前染汚識、故言『變』。由宿業功能、起風和合赤白、令與識同、故言『合』。卽名此爲『受生』。」（大正三一・一六九下、長尾一・三四B）

⑤眞諦三藏云、本識與父母遺體和合名爲受生。於胎藏中略有五位。一者柯羅邏（kalala）、翻爲凝滑、識與父母精血和合如薄酪、卽執爲根、爾時名爲初受生。二者第二七日名頞呼陀（arbuda）、翻爲胎結、始有一胎結在凝滑中如凝蘇在白酪乳中。三者第三七日名閉尸（peśī）、翻爲肉團、男則上闊下狹、女則下闊上狹、肉猶少軟。四者第四七日名伽訶那（ghana）、翻爲堅實、爾時肉團始堅强。五者第五七日名波羅捨佉（praśākhā）、翻爲枝枝（下の枝は肢ならむ）、爾時始有頭足手脚等相貌、方有業風吹破開九孔生大苦受。次後以去則有觔肉骨髮爪等。『梁攝論疏』第五卷說。

（圓測『解深密經疏』卷三〔割注〕、續藏一・三四・四・三六四裏下、新續二一・二四四下）

【本文】「結有二種。一相結、二麁重結。相結難解、麁重結難滅。心分別諸塵名相結。由此分別、起欲瞋等惑、說名麁重結。若得無分別智、卽解相結。相結不起、麁重結卽隨滅」（大正三一・一七九中）

⑥眞諦解云、「相結」卽是分別執相、謂一切六識心〔識〕所緣外境是有、未達此並是自心分別所作故、若見相並是〈識〉分別所作、欲瞋等則無從卽生。

（圓測『解深密經疏』卷二〔割注〕、續藏一・三四・四・三四五表上、新續二一・二二五上）

宇井は次のように指摘する。「此文はまた燉煌出土攝大乘論疏第五卷（大正藏八十五の九八十八頁中）に存するが、此文中の六識心識所の所の上の識の字がなく、相並是分別の分別の上に識の字があり、從卽生の卽を而となして居て、何も正當である。故に圓測の引用文には明に寫誤が存するのである」と。本稿でも、『攝大乘論疏』

巻五（大正八五・九八八中）に、「『相結』即是分別執相。謂一切六識心所緣外境是有。未達此、竝是自心分別所作故。若見相竝是識分別所作、欲瞋等則無從而生。」とあるのに從って、⑥の圓測が擧げる文言は訂正した。

【本文】「第一句爲本、餘二十句爲能成就」（大正三一・一九七上）

⑦眞諦記云、別德唯有二十句、通取結句合成二十一句別德。

（圓測『解深密經疏』卷一〔割注〕、續藏一・三四・四・三二一裏下、新續二一・一九一下）

「これ義疏の文であるが、結句は總句の寫誤であう。三藏が明に合成二十一句となして居るから、而も圓測によれば常言二師も道默も同意見であるから、古くは餘二十句爲能成就とあったのが、圓測の時代には二十一句となり、宋元宮三本が之を受け、明本は二十二句と誤ったのであるし、麗本のみは古形を保存して居るのである。常は曇遷の弟子の法常（五六七〜六四五）で玄奘圓測の師であろうが、言師も道默も明瞭でない」と、宇井は指摘している。

【本文】「復次佛子有五義。一願樂無上乘爲種子、二以般若爲母、三以定爲胎、四以大悲爲乳母、五以諸佛爲父」（大正三一・二〇六中）

⑧眞諦釋云、成衆生身必具五事。一父、二種子、三母、四胎處、五乳母。父是出子之根本、故先明父、父之遺體以爲身種子、故第二明種子、雖有種子、若無母懷姙、不得成身、故第三明母、母雖懷之若無胎裏亦不成身、胎是安身之處、故第四明胎處、出生以後若無乳母飲養卽不成身、故第五明乳母。佛子亦爾、有五緣勝。一者父勝、諸佛世尊爲其父故、二種子勝、以菩提心爲種子故、三生母勝、以其波若爲生母故、四胎藏勝、以福智住持爲胎藏故、五乳母勝、以大悲長養爲乳母故。

（圓測『解深密經疏』卷一、續藏一・三四・四・三一七裏上、新續二一・一九七中）

この⑧に對して、「佛子は解節經にも存するが、それに對する三藏の言も圓測が引用している」ことを指摘した上で、「兩者は相補うて解すべきものであろうが、解節經疏の言は明に攝大乘論釋の説に基くものである」と述べる。以下、本稿の第三節で取り上げる。

⑨「これは共に義疏の文を引用したものといふのではないが」と前置きして、續いて、「前に（⑤參照—筆者注）義疏第五卷が攝大乘論釋第三卷に對する解釋を有したというたに比較すると、右の如く義疏第八卷に入因果勝相品第四の釋が存し、而もこれが攝大乘論釋第九卷の中のものであるが爲に、義疏第五卷後半から第八卷前半までの間に攝大乘論釋第三卷後半から第九卷前半までの解釋が存し、そして義疏八卷は攝大乘論釋第十卷以後に對しては極めて簡單に釋したのであり、恐らく必要な個所のみを拔萃して釋したに過ぎなかろうと推定せらるるからここに指摘したのである」と言う。宇井が指摘するように、『攝大乘論義疏』全八卷の內、「第八卷の後半には釋論第十卷から第一五卷までのことが解釋せられて居る」ことになる。

ここでの二つの文とは、次の右棒線部個所である。

【本文】「第六障者、於見聞覺知、計爲如實、於世閒戲論、懃心修學、於不了義經、如文判義。由此障故不得入唯識。智慧能除此障、故智慧是入唯識因。」（大正三一・二一三上）

『梁攝論』云、「第六障者、於見聞覺知、計爲如實、於世閒戲論心修學、於不了義經如文判義。智慧能除此障」。廣如眞諦『攝論疏』第八卷說也。

（圓測『解深密經疏』卷九〔割注〕、續藏一・三五・一・二八表下、新續二一・三八三中）

【本文】「五迴向清淨。謂於六度已生長及未生長中、常求得大菩提。」（大正三一・二一三中）

『梁攝論』云、「五廻向清淨。謂於六度已生長及未生長中、常求得菩提」。廣釋五相、如眞諦『梁攝論疏』第八。
（圓測『解深密經疏』卷九〔割注〕、續藏一・三五・一・二七表下、新續二一・三八二中）

⑩大日本續藏經所收の十卷『解深密經疏』（ただし、卷第十「如來成所作事品之餘」は「但逸此卷」）に、宇井が「法雲地の名稱の解釋にして此の如く詳しいものは比較的にすくないものである」と評する「眞諦說」は傳わらない。したがって、本稿では取り上げない。

【本文】「菩薩先在願行地中、於十種法行、修願忍得成。由願忍成、過願行地、入正定位。願者有十大願。…（中略）…忍者卽無分別智。」（大正三一・二二五下）

⑪-1　眞諦記云、於初地得無生願忍十大願成就。
（圓測『解深密經疏』卷八、續藏一・三五・一・三表上、新續二一・三五八上）

【本文】「菩薩、於九地未有勝能。未能得正說圓滿法身、未得無著無礙圓滿六通慧。所以未能者、由三障故。一六神通慧無明、二入微細祕密佛法無明。此二無明所感有有生死、名麁重報。爲滅此三障、故修正勤。因修正勤、滅三障已、入第十地、得八種轉勝清淨、及能得正說圓滿法身等、乃至通達法界業自在依止義。由此分故、十地圓滿。」（大正三一・二二六下）

⑪-2　眞諦釋云、謂第九地因未圓滿未能證得圓滿三身。［由是因緣、於此分中猶未圓滿。（─この後半は、圓測の文言と推察されるので削除。筆者注。）］
（圓測『解深密經疏』卷八、續藏一・三五・一・六裏下～七表上、新續二一・三六二中）

⑪-3　眞諦釋云、十地圓滿所得三身名圓滿法身正說法身。從法身出六通慧、慧卽是化身、由得業自在化身成就也。

（圓測『解深密經疏』卷八、續藏一・三五・一・七表上、新續二一・三六二中）

【本文】「論曰。佛世尊在周遍光明七寶莊嚴處。釋曰。一金、二銀、三瑠璃、四摩沙羅、五阿輸摩竭、六因陀羅尼羅、七盧嬉胝柯目多。」（大正三一・二六三上、長尾一〇・三〇A）

⑫眞諦釋云、弗師羅伽、此云黃色寶、卽是金也。旃陀羅乾多、此云白色寶、卽是銀也。吠瑠璃者、是正梵音。毘瑠璃者、梵音訛也。或云瑠璃者、略吠音也。或可此土無眞瑠璃、有似瑠璃、故亦翻也。眞諦『梁論記』云、瑠璃是青色寶、燒不可壞。唯有鬼神有神力者、能破爲器。或可是其金翅鳥卵。頗胝迦者、此云黃綠色寶。…（中略）…赤眞珠者、…（中略）…眞諦釋云、卽無價寶珠也。阿濕摩揭拉婆者、舊云馬瑙。眞諦釋云、「是赤色寶」。…（中略）…牟娑洛揭拉婆者、舊云車渠。眞諦釋云、「是紺色寶」。

（圓測『解深密經疏』卷一、續藏一・三四・四・三〇六表上下、新續二一・一八六上中）

宇井は、波線個所の文言は、圓測の言であって「圓測の速斷の誤である」と斷じている。その上で、宇井が、この個所での『義疏』の文と認めるのは、「舊云」に續く「眞諦釋云」の鍵括弧内の二文（「是赤色寶」、「是紺色寶」）だけの樣である。

その判斷理由は、恐らくは、『攝大乘論釋』の中で「七寶」として、「弗師羅伽」（puṣparāga、赤琥珀）、「旃陀羅乾多」（candrakānta、水晶石）、「頗胝迦」（sphaṭika、水晶玉）の寶石名がないこと、「吠瑠璃」（vaiḍūrya、綠柱石）ではなく「瑠璃」の名で出ること、そして、「舊云」の前に來る寶石名の音寫語、「阿濕摩揭拉婆」と「牟娑洛揭拉婆」が玄奘譯語であり、眞諦譯語の「阿輸摩竭」と「摩沙羅」とにそれぞれ對應するということ[5]を圓測が知っての上での記述であると、宇井は解したからであろうと推察される。今は、この見解に從う。

⑬若思了義論　智人信三寶。由智信二根　得入眞如觀。
故我依本記　翻解攝大乘。凡所生功德　迴向爲三能。
供養佛法僧　降伏邪行者、救拔衆苦難。願此能無窮。

（大正三一・二七〇中）

この三偈は、『攝大乘論釋』の最後に「三藏法師翻講論竟說此三偈」として眞諦が謳ったものとして傳わるが、この三偈もまた「義疏の文と見てもよい」と宇井は言う。

以上、①〜④の『攝大乘論義疏』佚文は、『攝大乘論世親釋』に「阿陀那識」（ādānavijñāna サンスクリットの佛教術語からの音寫語であるが、眞諦譯の『解節經』に初出する。以降、玄奘も用いる佛教漢語）の教證として、「阿含」（āgama）の名の許に引證される『解節經』（玄奘譯の經題では『解深密經』）の中の經文に對する眞諦の注解となっている。[6]

⑤は、『攝大乘論』にある「〔死の瞬間の「死有」の汚れた意識は、死と新たな誕生の間の「中有」狀態で中間途絶する。その一方で〕そして、〔アーラヤ〕識が母親の胎内においてカララ〔と呼ばれる誕生の第一瞬間の「生有」の原胎兒〕狀態で〔精血が溶け合った狀態を通路として〕溶け合う。」（＊vijñānam ca kalalatvena mātur kukṣau saṃmūrcchati. 筆者の内容理解を補った試譯。）との一文に對する、眞諦の注解である。この本論の一文に對する世親釋は、チベット譯に（同じく、玄奘譯にも）存在せず、[7]眞諦譯『攝大乘論釋』（世親釋）おいて眞諦自身によって加筆／翻講された釋文である。この增廣された個所では、本論の中で漢譯語として用いた「變合」に對し、重ねて、眞諦自身の考え方を、サンスクリットではなく漢語表現として、すなわち、自動の動作を表わすサンスクリットの一つの動詞表現を、「變」じ「合」するという二つの自動表現をもって解說している。ただ、論の釋に對する注釋・『義疏』佚文では、カララに始

まる胎内の五位説についてのインド佛教における知識一般が開陳される[8]に過ぎず、カララ狀態の第一瞬間における、第六「意識」と「業異熟」の結果としての「アーラヤ識」との（相互）存在性については、眞諦の言う、「變」じ「合」する兩動作の主格が「識」である以上、論の一文をトピックとして注釋を行っているとしても、內實不分明なまま放置されていると言わざるを得ない。

ただ言い得ることは、少なくとも、世親の考え方とは明らかに異なっているということである。あるいは、眞諦の所説が異なっていると言うよりも、むしろ『攝大乘論』における表現、すなわち、「識」(vijñāna)が「溶け合う」(sam-√mūrch なお、眞諦の「變合」に對し、玄奘は「和合」)という表現を、世親は用いることがないということに注意を拂うべきであろうと思われる。具體的に言えば、「溶け合う／混ざり合う」のは、基本的には、精・血（śukra-śoṇita）であって、「アーラヤ識」は「〔母胎に〕入り込む／降下する」(ava-√kram)のであり、また一方、「意識」(manovijñāna)は「〔次の新たな生存をかつての生存に〕結び付ける」(prati-sam-√dhā)[9]機能を擔うものである。このように、明確に動作主體とその動作を表わす動詞を區別して用いるのが世親だからである。

⑥の本文に當たる『攝大乘論釋』の釋文中にある「相結・麁重結」の所説が、『攝大乘論』本文の説に一致しないことは、宇井が指摘している。眞諦による增廣個所に當たる。なお、宇井は、この「二結」の説が、『三無性論』にも『轉識論』にも『解節經』にも説かれており、「解節經の眞諦疏の斷片中にも之に關したものがある」と付言する。[10]

⑦の點については、（長尾二・三三A）とその注記に詳しいので、ここでは言及しない。

⑧は、本稿第三節に取り上げる。

⑨と⑩とは、本稿では考慮しない。

⑪は、所謂「行位」に關する所説である。まず、『攝大乘論釋』に據る限り、ここで「唯識觀」とは、「一切の法においてただ識のみがあるとの理」（「於一切法、唯有識理」）を知性とする「願樂位」から始めて「見・修・究竟位」までの四位の總稱である（『攝大乘論釋』大正三一・一九九下、二〇三中參照）。初地にある菩薩は、十種の「法行」として、眞如を本性とする「願」と無分別智である「忍」とを修して「願忍」を獲得するから、「十大願」を成就する。（ただし、圓測が「眞諦記」として引用する文言の中、「無生願忍」なる用語は、眞諦譯『攝大乘論』にも『攝大乘論釋』にも存在しない。）ここで言う「無分別智」とは、菩薩にとっての「無分別智」であって、一切法の無分別智を指す。一方、聲聞の「無分別智」とは、「四顚倒」の分別なきことである（『攝大乘論釋』大正三一・一五五下參照）。そして、菩薩にとって、第十法雲地の滿了とは、正しく圓滿狀態の法身を説けること、無著無礙なる圓滿狀態の「六通慧」を得て、法界の業自在を據り所とする狀態に通達していることである。ここで言う「法身」とは、「四無量心」を始めとして「六通慧」などの諸々の「功德」との相應がある「法身」である（『攝大乘論釋』大正三一・二五五下參照）。すでに述べたように、本稿では、眞諦による「行位」についての諸々の所説に對する解析は行わない。(11)

⑫は、「七寶」に關する注解である。（長尾一〇・三〇Ａ）とその注記に詳しい。七種の寶石について、本稿注記で表記した樣に、少なくとも『攝大乘論』世親釋の漢譯三譯では一致しない。この點について、今、答えを見出せない。そもそも⑫の本文個所以下に『攝大乘論』本論として引用される『解節經』／『解深密經』の譯出經文自體において、眞諦譯『解節經』では説處が「王舍城の靈鷲山」とあり、玄奘譯『解深密經』では淨土の大宮殿とあることが、（長尾一〇・三〇Ａ）の（注２）の中で指摘されているが、こうした大乘經の傳承句とも連動しているとすれば、果たして、世親自身が目で見、あるいは、耳に聽いた『解節經』／『解深密經』の經文は如何なる文言であったのか、今、審らかでない。

さて、最後の⑬についてであるが、翻譯し終えた文獻末尾に、自ら「三藏法師」と稱して自作の偈文を添える事例は、例えば、玄奘譯の『大毘婆沙論』二〇〇巻末尾に添えられた二頌[12]に認められることから、必ずしも、宇井の說に從って、『義疏』佚文と見做す必要はないと思われる。むしろ、宇井が敢えて當該偈文を取り上げたこと、換言すれば、この偈文こそが、眞諦その人の意思を強く物語っているという事實が、私には大變興味深い。この點を次節で取り上げ、傳統的なアビダルマの教義解釋史の中で、少なくとも『大毘婆沙』の注解を擔った論師たちによって退けられて行く、古くから佛教徒に傳えられて來た思想、すなわち、「信・勤・念・定・慧」(śraddhā, vīrya, smṛti, samādhi, prajñā) という「有漏」なる五つの自己（開發）能力である「根」(indriya) によって覺りを開き涅槃に入るということを佛道と捉える思想を[13]、眞諦は、大乘の菩薩道を修する佛教徒の中にあって、再び蘇らせようとしていた、あるいは、大切にしようとしていたであろうことを指摘したいと思う。ただし、大乘の菩薩道においては、「信」についても「慧」についても、より限定化された內實を伴って、すなわち、求道上の傾倒目的が明確化され、般若の智慧が詩的・靈的直觀へと先鋭化され、「信」(śraddhā) に代わって、例えば、次節で確認する事例に倣って『寶性論』での語を用いて述べれば、「如來藏」へと專ら傾倒化した「信解」(adhimukti) の語が、また、「慧」(prajñā) に代わって、適切な漢譯語が存在しないため例えて言えば[14]、靈妙化した「智」(dhī) の語が、注意深く、選ばれることとなる。以下、本稿では、このような觀點に立った上での次節での檢證作業を踏まえ、第三節で、眞諦の言う「佛子」についての所說を紹介したいと思う。

二 「信」と「慧」を重視する眞諦の所説

高崎直道博士は、「眞諦譯『攝大乘論・世親釋』における如來藏說—『寶性論』との關連」と題する論文[15]において、『攝論世親釋』が、文獻學的にみて、直接『寶性論』に關連を持つとみられる六つの對應個所を指摘し、『寶性論』のサンスクリット原文と對照している。その內、第六番目の指摘個所が、『攝大乘論釋』末の「阿毘達磨大乘藏經の中に攝大乘と名づくるを、此に正說し究竟す」との論の上での結語に續く、總義の七言律詩の十偈（次の引用文中で言う本頌）と、重說の五言律詩の三偈（同じく注釋頌）である。そして、次の樣に結論付けられている。

これは本頌・注釋頌を含めた『寶性論』の一節の完全な引用である。『寶性論』の末尾にあって、論製作の目的と廻向を述べるこれらの頌は、それなりに『攝論』の末尾に置くにふさわしい性格を具えている。しかし、「衆寶界如覺德業」の一句に示される七句義は、『寶性論』においてこそ七種金剛句として論全體の綱格を示す意義をもっているが、『攝論』の結構とは何の關係もないのである。參考として『寶性論』を引用したか、不用意に混入したとみる以外に、これら十三頌の插入理由は考えられまい。そして、この引用は、眞諦が『寶性論』を熟知していたことを示す最大の證據であるといえよう。云々。（高崎直道著作集第七卷一六八頁參照）

高崎博士のこの研究成果は、例えば、最近では、新國譯大藏經『攝大乘論釋（世親釋、玄奘譯）』（補注四五二頁）において言及される通り、學術的に廣く認められて來た。ただし、「參考として『寶性論』を引用したか、不用意に混入したとみる以外に、これら十三頌の插入理由は考えられまい」との指摘については、再考の餘地があると思われる。それは次の樣な理由による。

前節の⑬として取り上げた「三藏法師、論を翻講し竟りて、此の三偈を說く」として、上述の「十三頌」を擧げた直後に、眞諦によって謳われる三偈冒頭の第一偈には、

若思了義論　智人信三寶。　由智信二根　得入眞如觀。

とある。この四句の中、「眞如觀」に入るための能力として、「智」（卽、「慧」）と「信」の「二根」を重視する思考様式は、實は『攝大乘論』自體から窺い知ることができず、眞諦譯『攝大乘論釋』の中でも總義として擧げられる當該十偈の中でのみ「智信」の語が用いられており、したがって、『寶性論』に表明された思想からしか導き出せないと推察されるからである。そこで、次に簡潔に『攝大乘論釋』末の三偈の冒頭第一偈後半句が、『寶性論』末「十三頌」の冒頭第一偈第三句を受けていることを示す。ここでも、高崎博士の『寶性論』からの和譯を引用する。[17]

眞諦譯『攝大乘論釋』	RGV Chap.V, v.16	『寶性論』高崎譯
由依佛言及道理 說論、爲能得淸淨 爲利智・信・正行人 爲立正法令久住。	itidam āptāgama-yukti-saṃśrayād udāhṛtaṃ kevalam ātmaśuddhaye dhyādhimuktyā kuśalopasampadā samanvitā ye tadanugrahāya ca //	以上、こ〔の教え〕は、權威ある傳承と、道理とに基づき、ひとえに、自己の淨化のためと、および般若と信解と善行の實踐とを身につけた人々を攝受せんがために說かれた。
若思了義論　智人信三寶。 由智信二根　得入眞如觀。		

要約して言えば、この一偈を謳わんがために、眞諦は『寶性論』末の「十三頌」を引用したとは言い得ないであろうか。この検證が正鵠を射たものであるとすれば、眞諦の所説の基本には、「信」と般若の「慧」を重視する思想がある。この二能力は、佛道を歩むことを志す意思を抱いたすべての人が生得的に具備しているものである。そこで、次節においては、大乘經中での呼び掛け語「佛子よ」の「佛子」について、換言すれば、大乘の菩薩道を歩む「菩提心」を發した「佛子」について、眞諦の所説を紹介する。

三　「佛子」(jinaputra) としての大乘菩薩

まず、眞諦譯『攝大乘論釋』の中、「佛子」の語が表れるのは次の三個所のみである。

(一) 論中での引用經句の翻譯例。[18]

「如『十地經』中、佛世尊言、『佛子、三界者唯有識』。」(大正三一・一八二下)

(二) 論中の文言「得生十方諸佛如來家」に對する釋文中での用例。

「復次佛子有五。義一願樂無上乘爲種子。二以般若爲母。三以定爲胎。四以大悲爲乳母。五以諸佛爲父。由此等義故説得生佛家。」(大正三一・二〇六中)

(三) 論中の用語、かつ、釋中での語義理解。ここでは「諸菩薩」を總じて「佛子」と稱するという理解が第一に示されている。

「論曰。十由顯現差別。謂於佛子大集輪中、常能顯現、爲攝受正法。

釋曰。諸菩薩通稱佛子。衆多菩薩聚會、故言大集。如來所説法有三義、故名輪。一能上下、二未得能得已得能守、三能從此到彼。菩薩常於大集中、顯現示不破僧。常於法輪中、顯現示能護持正法。已得令不失爲攝、

未得令得爲受。小乘則無此事。」（大正三一・二二〇中）

以下には、この內、㈡の箇所を取り上げる。なお、本稿での大乘菩薩なる表現についてであるが、文字通りの四文字術語は登場しない。しかしながら、「菩薩は自乘において甚深廣大と說く」との論の文言に對し、釋文中において「大乘は唯是れ菩薩のみの境界なるが故に『自』と名く。大乘に乘ずれば能く菩薩をして清淨ならしむ」（大正三一・二二四上）と記されている。この意味で、「大乘菩薩」の略稱を用いたいと思う。

さて、圓測が傳えるには、「依『眞諦翻譯目錄』云、陳時天嘉二年、於建造寺譯『解節經』一卷、『義疏』四卷」（『解深密經疏』卷一、續藏一・三四・四・二九九表下）との由で、これに據れば、眞諦は、『攝大乘論釋』を陳の天嘉四年、西曆五六三年三月から翻譯開始する直前に、すでに『解節經』を翻譯し、併せてその『義疏』を撰述し終えている。このことから、後の撰述となる『攝大乘論義疏』（の佚文）での考え方をもって、眞諦による「佛子」についての根本理解を示す所說であると我々は捉える事が出來よう。

では、『解節經』の經文にある「皆是佛子」に對する注解の文言と比較對比して示す。併せて、『攝大乘論』の中で最も引用が多用される[19]『大乘莊嚴經論』中の釋文（二箇所）とそれぞれに一部對應するので、それぞれの佚文欄の左に付記することとする。

『攝大乘論釋』では、菩薩が「唯識觀」に入ることによって獲得される果として、「初歡喜地に入る」ことで三つの結果（「始めて發心してより修行して此の時に至らんことを求め、今始めて之を得る」、「凡夫二乘の位を捨てて、始めて菩薩の眞位を得る」、そして、自愛を捨てる「歡」と他愛を生じる「喜」の「歡喜地」を得るという、眞諦によって意味付けされた三果）、そして、「法界に通達する」、「十方の諸佛如來の家に生ずる」、「一切の衆生に心の平等を得る」、「一切の菩薩の心の平等を得る」「一切の諸佛如來の心の平等を得る」という、以上八種の

心的資質蓄量（「資量」）の發現結果を獲得するという解釋がなされる。この第五項目の果を釋する末尾に、次の表・上欄の【本文】が、『攝大乘論』本文の脈絡とは關係なく加筆／翻講されており、「此等の義に由るが故に、佛家に生ずることを得と說く」と、眞諦は說き示す。第一節で取り上げた、宇井の指摘する佚文⑤と併せ、この佚文⑧の場合も考え合わせると、この場合は、少なくとも「唯識觀」の實践などとはまったく關係がない譯であるから、眞諦は、人／菩薩の生き物としての誕生という現象を捉えて、「識」や「根」が備わる、あるいは發現する段階を思案しながら、「佛子」という場合の「佛」や「識」を巡る問題構想を強く意識していたように私には思われる。そして、以下の對比から明らかな様に、特に比喩表現において、「乳母」を直喩とする言葉が、『大乘莊嚴經論』では一貫して「大悲」であるにも關わらず、眞諦の選ぶ用語が、『解節經義疏』佚文にある「慈悲」から、『攝大乘論義疏』佚文にある「大悲」へと代わるのは、『解節經』には現われない、『攝大乘論』本文にある「法身」の「業」を明かす所論に據るのであろうと推察されることを指摘しておきたい。

【本文】『攝大乘論釋』の釋文	【本文】『解節經』の經文
復次佛子有五義。一願樂無上乘爲種子、二以般若爲母、三以定爲胎、四以大悲爲乳母、五以諸佛爲父。（大正三一・二〇六中）	皆是佛子。
眞諦釋云、成衆生身必具五事。一父、二種子、三母、四胎處、五乳母。父是出子之根本、故先明父、父之遺體以爲身種子、故第二明種子、	

雖有種子、若無母懷姙、不得成身、故第三明母、 母雖懷之若無胎裏亦不成身、胎是安身之處、故第四明胎處、 出生以後若無乳母飲養卽不成身、故第五明乳母。 佛子亦爾、有五縁勝。 一者父勝、諸佛世尊爲其父故、 二種子勝、以菩提心爲種子故、 三生母勝、以其波若爲生母故、 四胎藏勝、以福智住持爲胎藏故、 五乳母勝、以大悲長養爲乳母故。 （圓測『解深密經疏』卷一、續藏一・三四・四・三一七裏上、新續二一・一九七中）	復次由此勇猛、彼諸佛子、恒得善生。偈曰。 發心與智度、聚滿亦大慈、種子及生母、胎藏乳母勝。 釋曰。菩薩善生、有四義。一者種子勝、以菩提心爲種子故。 二者生母勝、以般若波羅蜜爲生母故。三者胎藏勝、以福智 二聚住持爲胎藏故。四者乳母勝、以大悲長養爲乳母故。 （『大乘莊嚴經論』卷一、大正三一・五九三中）
眞諦記（すなわち、『解節經義疏』—筆者注）云、佛子有五義。 一種子義、謂信樂大乘、能爲得佛種子。 二母義、謂般若度能生佛法、故名爲母。 三胎處義、菩薩禪定是住處、故名胎處。 四乳母義、謂能長養菩薩、令得成道、故說慈悲爲乳母。 五似父義。謂從初地乃至佛地、轉依似佛、故言似父。 卽呼解節菩薩爲「佛子」也。 （圓測『解深密經疏』卷二、續藏一・三四・四・三二四表上、新續二一・二〇四上）	釋曰。生勝由四義者、一種子勝、信大乘法爲種子故。二生 母勝、般若波羅蜜爲生母故。三胎藏勝、大禪定樂爲胎藏故。 四乳母勝、大悲長養爲乳母故。 （『大乘莊嚴經論』卷二、大正三一・五九六中）

この中、「佛子の五義」という眞諦が立てた話題は、「佛子」という表現に意義が認められるとすれば、比喩的に五つの評價內容を立てた場合、第一義的に考えるのは、「父」の存在なのか、「母」の授乳行爲なのかという觀點に整理して捉えなおしてみようという着想のように私には思われる。そして、この思索の繰り返しの結果、父

親の存在に似ることを第一義的に見る『解節經義疏』から、父親存在よりも、般若の智慧を生み出した母親の授乳行爲に譬えることのできる「大悲」を第一義的に見る『攝大乘論義疏』の考え方へと展開したのではなかろうかと想像される。ただ、この推察を根據付けることができる典據としては、『攝大乘論』本文の中に、唯一對比できる、「法身」の働きとしての五つの「業」についての所論があるという點のみである。以下に述べる通りである。

『攝大乘論』最終第十章（『攝大乘論釋』「釋智差別勝相」）の主たるテーマは、「法身」（dharmakāya）の「十義」である。その第十が「法身業」である。五つの業（karman）が論説されるが、この「五業」の第一を、眞諦は「大悲力」と呼ぶ。「大悲」ではなく、「大悲力」との語が、『攝大乘論釋』の中で初出する箇所でもある。以下、脈絡が理解できる範圍で、簡略に當該個所（大正三一・二六四中）を舉げる。

論曰。復次、諸佛法界、恒時應見有五業。[20]
釋曰。此中、應明法身業。而言諸佛法界者、欲顯法身、含法界五義故、轉名法界。五義者、…（中略）…。
由法身含法界五義、諸菩薩、應見法身恒與五業相應、無時暫離。
論曰。一、救濟災横爲業。由唯現盲聾狂等疾惱災横能滅除故。
釋曰。此明大悲力。若定業報衆生、如來於中則無自在。此如前釋。若不定業報、或現在過失、或有對治業、如此衆生、若至佛所、如來作意及不作意、皆能令離此等災横。

ここで言う「大悲力」に續き、順次、「正行力」、「威德力」、「方便力」、「眞實敎力」を明らかにするのが、この「五業」であると眞諦は說き示す。この「法身」の「五業」を五つの力で解釋するのは、眞諦の所說である。眞諦自

身の言葉を持って『攝大乘論』本文が解釋されたということと、『解節經義疏』の「慈悲」の語が『攝大乘論義疏』の「大悲」の語へと轉換するということとは連動しており、眞諦の思索が深まり行く展開過程を暗示している、とは言い得えないであろうか。

おわりに

かくして本稿は、今後、眞諦の思想を文獻學的に考察して行くためには、複雜で錯綜とした教義解釋上の諸説を分析するに先立ち、まず基本として、眞諦には「信」と般若の「慧」を重視する思想があること、そして、この思想の許に、「大悲」が長養し續ける「佛子」としての大乘菩薩の姿が眞諦によっては捉えられていたということ、これら二點を確認したに止まる。

注

(1) 大正三一・一一二中〜一一三中、竝びに、當該本文の異錄である「攝大乘論釋序」(大正三一・一五二下〜一五三中)を參照。續く本稿における譯出・撰述年代についての記述は、慧愷が錄した記述、「辰次昭陽、歲維協洽、月旅姑洗、神紀句芒。於廣州制旨寺、便就翻譯。…(中略)…愷謹筆受、隨出隨書、一章一句、備盡研竅、釋義若竟、方乃著文。…(中略)…卽以某(「某」は、異錄にある「其」に訂正)年樹檀之月、文義俱竟。本論三卷。釋論十二卷。義疏八卷。合二十三卷。」による。この中、「辰次昭陽、歲維協洽、月旅姑洗、神紀句芒」の四句で、「癸未(陳の天嘉四年、五六三)三月」と讀むことは、船山徹准教授(當時)を代表とする人文研の共同研究(通稱「眞諦班」)の過程で、「攝大乘論序」の解讀を擔當された麥谷邦夫教授の教示による。典據は次の通り。すなわち、『爾雅』釋天「大歲在甲曰閼逢、在乙曰旃蒙、在丙

曰柔兆、在丁曰强圉、在戊曰著雍、在己曰屠維、在庚曰上章、在辛曰重光、在壬曰玄黓、在癸曰昭陽。大歳在寅曰攝提格、在卯曰單閼、在辰曰執徐、在巳曰大荒落、在午曰敦牂、在未曰協洽、在申曰涒灘、在酉曰作噩、在戌曰閹茂、在亥曰大淵獻、在子曰困敦、在丑曰赤奮若」。竝びに、『禮記』月令「季春之月、……其神句芒……律中姑洗」。また、同様に、「樹檀之月」については、『准南子』時則訓「十月官司馬、其樹檀」。

（2）『續高僧傳』の眞諦傳中の一文「自諦來東夏、雖廣出衆經、偏宗攝論」（大正五〇・四三〇中）。和譯は、諏訪義純・中嶋隆藏譯『大乘佛典 中國・日本篇 14 高僧傳』（中央公論社一九九一）五五-五六頁による。また、本邦における最初期の眞諦研究書である、宇井伯壽による「眞諦三藏傳の研究」（『印度哲學研究 第六』岩波書店一九三〇年所載）の冒頭個所では、眞諦の傳記に關する諸資料を取扱う上での留意點について、現存する中で最も珍重すべきは、「第一種：慧愷『大乘唯識論後記』（五六三年作）、同『攝大乘論序』（五六四年作）、同『倶舍論序』（五六七年作）、同『律二十二明了論後記』（五六八年作）」であり、多少詳細に述べているものとして、「第二種：費長房『歴代三寶記』（五九七年）、道宣『大唐内典録』（六六四年）、同『續高僧傳』（六四五-六六四年）、靖邁『古今譯經圖紀』（六四八〜六六四年）」などを擧げることができると指摘されている。これら諸資料の內、宇井は、まず『續高僧傳』中の眞諦傳の文を中心として考察を行っている。そこで本稿も、慧愷の『攝大乘論序』に續き、道宣の『續高僧傳』に傳えられる、眞諦による『攝大乘論』の講義・翻譯に關する言及の中で、特に注目すべき一文を取り上げた。天嘉四年（五六三年）、『唯識論』が譯し終えられた三月、引き續いて『攝大乘論』の翻譯が開始されている。なお宇井は、簡潔にこう述べる。「眞諦三藏が攝大乘論倶舍論を以て殆ど生命となし、殊に前者を以て來支の本懐としたものなることは數々傳へらるる所である」と。上掲書四六頁。

（3）吉藏の場合、眞諦譯『攝大乘論』世親釋の釋文を出發點として展開したと思われる眞諦の所説について、以下、㈠〜㈣の通り、今に傳える。ただし、これらの所説は、眞諦の文言通りの引用ではない。『攝大乘論義疏』を典據として眞諦説と見做されていた所説も含まれるようである。そこで、ここでは佚文との表現を用いず、便宜的に「『攝大乘論義疏』の大意」と呼ぶこととする。現時點で我々（船山研究班）が確認し得た限り、吉藏が取り上げる『攝大乘論義疏』の大意は、以下の四つのテーマ箇所である。

(一) 眞諦三藏釋『攝大乘論』意、「十行第六心去、則三界外受生」。經論不同、難可詳定也。

（『法華義疏』卷七、大正三四・五四三下）

(二) 依三藏釋『攝大乘』及『仁王經』並云、「十行菩薩斷惑、與二乘齊、卽十行之人爲大力菩薩也」。

（『勝鬘寶窟』卷中末、大正三七・四九中）

なお、同『勝鬘寶窟』の中では、同じテーマについての所説が次の様に傳えられている。「若如三藏云、『十行第六心斷惑、與二乘齊。未與二乘齊已來、並受分段身也。』」、「若依三藏、『十信伏見諦、十解伏思惟、十行斷思惟、從十行第七心去伏無明及四住習、從初地已去斷無明四住習。』」（大正三七・四九上、五一中）

『法華統略』の中でも、「十信・十解・十行・(十迴向)・十地」についての同様の所説が引かれる。「依眞諦師意、『十信但伏見諦。十解則斷見諦惑、伏修惑。至十行第六心、斷修惑盡、與二乘齊。十行第七心已去、伏四住習及無明也。初地已去、斷四住習及無明也。』」（『法華統略』卷下本、菅野博史『法華經注釋書集成七　法華統略　下』大藏出版、二〇〇〇、七二六～七二七參照）

(三) 『攝大乘論疏』、三義釋之。具般若故名「菩薩」、具大悲故名「摩訶薩」。具實慧故名「菩薩」、具方便慧故名「摩訶薩」。具智慧故名「菩薩」、具福德故名「摩訶薩」。

（『法華義疏』卷一、大正三四・四六一中）

(四) 眞諦三藏翻『攝大乘』明三種授記。一當得記、從外凡至十迴向當得佛。二加行記、初地至七地増衆行。三圓滿記、八地至佛地。又有三種。一時節記、三十四阿僧祇劫。二修行記、謂修十度。三究竟記、至於萬德。初又有三。一遠因記、外凡至十行、去佛遠。二近因記、十迴向已上、去佛近。三至得記、初地已上、得法身理也。次修行記亦三。一外道種、謂十信。二成就、卽三十心。三解脫、初地已上也。次究竟記有四。一化主、二處所、三大衆、四說法也。三藏亦出『中阿含』及薩婆多義、明凡欲至佛、要三僧祇行行。初僧祇行行、猶退爲小乘、曰不定位。次二僧祇行、行不退、曰定位。三僧祇斷見思惑、堪授記。今未詳此釋與釋論及舊出小乘義不相應也。

（『法華玄論』卷七、大正三四・四二〇下～四二一上）

以上の如く、眞諦の所説として傳わる大意の多くからは、眞諦や吉藏、竝びに、圓測などの生きた時代、南朝梁から初唐、

大凡西暦六・七世紀頃の中國佛教界の中で新たに展開した佛道、中でも菩薩道を修める上での修業の階位としての「行位」に係わる見解が、教義上の内容として、最も多く見出される。この點については別途論述する機會を得たので、本稿では詳しくは觸れない。平成一九年度～二二年度科學研究費補助金（基盤研究（B））研究成果報告書『中國印度宗教史とくに佛教史における書物の流通傳播と人物移動の地域特性』（研究代表者：船山徹、課題番號：一九三二〇〇一〇）の中で、「眞諦による佛教教義理解の一側面―圓測作『仁王經』所引の『本記』に傳えられる眞諦の説と、「今解不爾」との表現で示される圓測による解説の比較検討を通じて―」と題して報告したので參照頂きたい。併せて、當該報告書の中、特に、「吉藏における眞諦所説の引用―その覺え書き―」と題する、中西啓子教授の論考を參照頂きたい。

　この報告書の中で言及した點であるが、圓測が「梁朝攝論」を引證しつつ、眞諦による『攝大乘論』世親「釋」の一段落を、「眞諦自案」との表現をもって「不爾」と明言する個所がある。すなわち、本論に對する世親（Vasubandhu、西暦四〇〇年頃）による「釋」文からの翻譯などではなく、眞諦の自説がそのまま「釋」の文言となっていることを、圓測は指摘する。圓測撰『仁王經疏』の中、『仁王經』固有の術語である「三伏忍位」について解説をする個所（大正三三・三八六中～三八七上）の中で、次の様に述べられている。「（前略）彼『釋論』（すなわち、梁の『攝論』―筆者注）云。願樂行人、自有四種。謂、十信、十解、十行、十迴向、如須陀洹前、有四方便。廣說如彼。…（中略）…又、彼所引、願樂位中、四種人者、眞諦自案。非論正文。由斯大唐世親『論本』、及大業本、皆無此文。故三釋中、後說爲正。順諸聖教、不違道理。（下略）」ここで問題視されているのは、眞諦譯『攝大乘論釋』巻第一一に見える「釋曰、（中略）願樂行の人に自ら四種有り。謂く、十信、十解、十行、十迴向なり。菩薩の聖道に四種の方便有りと爲すが故に四人有り。須陀洹の前に四種の方便有るが如く、此の四人を願樂行地と名づけ云々」（大正三一・二二九中。ただし、書下し文は『國譯一切經』による。）との「釋」文である。圓測は、この文が、唐の玄奘譯のもの（「大唐世親『論本』」）にも、隋の大業年間、行矩などと共に北天竺出身の達磨笈多三藏によって再譯されたもの（「大業本」）にも存在しないことを理由に、眞諦が自ら翻案・案出した所説に過ぎないと斷じている。ただ、そもそも「十信、十解、十行、十迴向」という「行位」

としての精神階梯の順位を表わす術語は、古典インドのサンスクリット佛教文化圏の用語として存在しない。つまり、無著であれ世親であれ用いるはずのない術語である。

眞諦の「行位」についての所説や六朝隋唐時代に展開する修業道などについて、詳しくは、船山徹「地論宗と南朝教學」『北朝隋唐 中國佛教思想史』（法藏館二〇〇〇年）所載論文、同氏「聖者觀の二系統—六朝隋唐佛教史鳥瞰の一試論—」『三教交渉論叢』（京都大學人文科學研究所二〇〇五年）所載論文を參照頂きたい。

（4）宇井伯壽『攝大乘論研究』岩波書店一九三五年、所收論文。

（5）參考までに、翻譯用語の對照表を擧げる。數字は列擧順。丸括弧内は、隋譯・唐譯の順。

陳 眞諦譯『攝大乘論釋』（世親釋） 大正三一・二六三上	隋 笈多（行矩などとの共）譯 『攝大乘論釋論』（世親釋） 大正三一・三一八上	唐 玄奘譯『攝大乘論釋』（世親釋） 大正三一・三七七上
1. 金（suvarṇa） 2. 銀（rūpya） 3. 瑠璃（vaiḍūrya）	1. 金 2. 銀 3. 瑠璃	1. 金 2. 銀 3. 瑠璃
4. 摩沙羅 （musāra-(/masāra-)galva） 5. 阿輸摩竭 （aśma-garbha） 6. 因陀羅尼羅 （indra-nīla） 7. 盧嬉胝柯目多 （lohita-muktikā）	(4) 珊瑚（pravāḍa） 5. → (5) 馬瑙（aśma-garbha）、 竝是石所攝。 4. → (6) 末羅羯多〔玉之類、綠色〕、 竝是石所攝。 7. → (7) 應知赤寶者、謂赤眞珠 （lohita-muktikā）。	4. → (4) 牟娑洛寶 5.(+4.) → (5) 遏濕摩揭婆寶。擧此應知、 卽擧末羅羯多等寶。 7. → (6) 赤眞珠寶 (7) 羯雞怛諾迦寶 （karketana 猫目石）

なお、'musāragalva' については、「車渠」と譯され貝類であると思われて來た。しかしながら、この翻譯資料對比から

知られる通り、隋譯『攝大乘論釋論』には「貝」ではなく「石」としての説明がある。この情報の正確さについては、平成一七年度~平成一九年度日本學術振興會科學研究費補助金基盤研究（C）（課題番號：17520052）研究成果報告書『グプタ朝期におけるアビダルマ教學とヴァスバンドゥの教義解釋研究』の中で指摘した。Arun Kumar Biswas が、"Gems and Minerals," *History of Technology in India*, Vol.I, ed. by A K Bag, New Delhi 1997（特に二四二頁）の中で、エジプト産のエメラルドであろうとの説を立てている。

（6）なお、これらの眞諦譯『攝大乘論釋』本文箇所、すなわち、經文引用箇所は、「眞諦譯・笈多譯・玄奘譯・チベット譯の四譯が一致する」ことについては、岩田諦靜「眞諦譯『攝大乘論世親釋』における增廣部分の檢討㈠―釋依止勝相品（所知依章）―」『身延論叢』（二〇〇〇年）第五卷、一〇八~一一三頁を參照。竝びに、同氏「「世親造『攝大乘論釋』所知依章の漢藏對照（一）」『法華文化研究』（一九九二年）第一八卷、三六~三九頁も參照。

（7）岩田諦靜「眞諦譯『攝大乘論世親釋』における增廣部分の檢討㈤―釋依止勝相品（所知依章）―」『身延論叢』（二〇〇八年）第一三卷、三頁參照。

（8）因みに、*Abhidharmakośabhāṣya*, Chap. III: loka-nirdeśa, v.19 に對する眞諦譯『阿毘達磨俱舍釋論』の該當箇所を參考までに擧げて置く。「初名柯羅邏、次生頞浮陀、從此生俾尸、俾尸生伽那、伽那生捨佉、及髮毛爪等、幷有色諸根、次第生身分。此五位皆在胎內。」（大正二九・二〇四下）

（9）詳しくは、室寺義仁「ヴァスバンドゥによるアーラヤ識概念の受容とその應用」『高野山大學論叢』（一九九三年）第二八卷、特に、四二~四三頁を參照頂きたい。併せて、Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, Part I: Text, Part II: Notes, Bibliography and Indexes*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987, repr. 2007, 特に note 239 を參照。

（10）次の眞諦撰『解節經義疏』佚文を指すものと思われる。

眞諦記云、五識境名「相繫縛」。意識境名「麁重繫縛」。又「衆相繫縛」即分別性、「麁重繫縛」謂依他性。又解、一切苦諦名「衆相繫縛」、由解脱得離故。一切集諦名「麁重繫縛」、由道所滅故。廣說如彼。

（圓測『解深密經疏』巻二〔割注〕、續藏一・三四・四・三四五表上、新續二一・二二五上）
ここでは、「繫縛」の語が用いられているが、「結」（*bandhana。玄奘譯では「縛」、yojana が「結」）の語と同義と推察される。眞諦によれば、「相結」・「相繫縛」とは、「分別執相」（*parikalpitalakṣaṇa、玄奘譯で「遍計所執相」）であり、一切の六識と心所とが外的對象を所縁として、「これ有り」との分別を起こすことを意味する。

（11）ただ、本稿第三節では、菩薩が「唯識觀」に入ることによって獲得される結果の一つとして「初歡喜地に入る」ことに言及する。そこで、關連する『攝大乘論義疏』佚文を擧げて置きたい。「大悲」と無分別智との「悲・智」の二要素が所説に表れるからである。すなわち、眞諦は『攝大乘論』の「四種涅槃」説を注解して、凡夫の類型に引き寄せて「自性清淨涅槃」を設定するが、これを菩薩道の結果と呼ぶことはない。「無餘涅槃・有餘涅槃・無住處涅槃」が菩薩道の結果である。初地以上は、無分別智と大悲とを本性とする。大凡このような所説を展開したようである。次の通りである。「信・慧」の慧と「（大）悲・（無分別）智」の智とは明確に区別して用いている。なお、本文については、（長尾九・一）を參照のこと。

眞諦三藏解云、此四涅槃、同以眞如爲體、由約四位、以立四名。就凡夫位、立自主（主を性に訂正）清淨。就菩薩位、立無住處。約二乘位、立有餘。就如來位、立無餘。而無餘等、云是道果。自性清淨、不名道果。且無住涅槃爲道果者、由悲智故、生死涅槃、倶無所住、故仍爲目。當知始從初地以上、無分別智及與大悲爲體。（安澄『中論疏記』巻七末、大正六五・一九六下）

（12）大正二七・一〇〇四上參照。次の二頌八句である。

三藏法師玄奘譯斯論訖說二頌言、

「佛涅槃後四百年　迦膩色加王贍部
召集五百應眞士　迦濕彌羅釋三藏
其中對法毘婆沙　具獲本文今譯訖
願此等潤諸含識　速證圓寂妙菩提」

（13）詳しくは、室寺義仁「縁起と『滅』―阿難と舍利弗の末裔たち―」『高野山大學論叢』（一九九九年）第三四巻、一〜二〇頁を參照頂きたいが、ブッダの教えを信じて、一切皆苦を「盡智」する「漏盡阿羅漢」となること、つまり、慧（prajñā）による解脱（「慧解脱」）を獲得して涅槃に入る道を堅持することを意思する思想と言って良い。なお、當該拙論中で、『發智論』のサンスクリット題名を *Prajñāprasthāna* とするのは、*Jñānaprasthāna* の誤りであった。ただ、本稿との關連で注意すべき點は、眞諦は『阿毘達磨倶舍釋論』の譯文の中で、*Jñānaprasthāna* を『發慧論』と譯出しており、「智」と「慧」の漢語（としては意味上相通ずる兩語）を譯語としても明確には使い分けていないように見受けられる點である。『阿毘達磨倶舍論索引』Sanskrit-Tibetan-Chinese の 'jñāna' と 'prajñā' の各項目語に對する眞諦譯語を參照頂きたい。因みに、'prajñendriya' に對しては「慧根」との譯語を眞諦も用いている。また一方、眞諦譯『攝大乘論』・『攝大乘論釋』の中では、菩薩が具備すべき三二の性質の內、「六波羅蜜」の第六波羅蜜である「智慧（般若）波羅蜜」を説明する個所で、「與方便相應智、四攝相應方便」との表現で、「智」を當てている。大正三一・一二二上、一九七下〜一九八上參照。（長尾二・三四A）をも比較參照。通例、「方便慧」の「慧」の原語は、'mati' 洞察力であるので、「智」の語には多義があることにも留意しながら論述を進めたいと思う。

（14）靈妙なる識という意味での「神識」なる佛教造語としての漢語はあっても、私の知る限り、「神智」なる造語は漢譯佛教文獻には存在しないという意味で、ここで「例えて言えば」との表現を用いた。

（15）『結城令聞教授頌壽記念 佛教思想史論集』大藏出版一九六四年に初出、高崎直道著作集第七巻『如來藏思想・佛性論Ⅱ』春秋社二〇一〇年に再錄された同題の論文。特に、以下本稿で取り上げる、一六五〜一六八頁を參照。

（16）E.H. Johnston ed., *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, Patna 1950. 以下、高崎前掲論文に従い、本稿でも RGV と略稱する。

（17）高崎直道『寶性論』講談社一九八九年、二〇九〜二一四頁參照。この本頌と注釋頌（RGV Cap.V vv.16-28）は、「如來藏の教えを信ずる功德」をテーマとする後半部分・「本書の意義と功德の廻向」に當たる。前半部分は、「信解の功德」が説かれており、本稿との關連において參照すべき用語例としては、RGV Cap.V, v.8 には、（靈妙化した）智を持つ者（dhīman）

は…信解するゆえに（adhimukutitaḥ）という表現があること、續くv.9では、‘śraddhā’と‘adhimukti’の語がほぼ同義に併記されて用いられ、v.10では、「欲・精進・念・禪定・智慧などの諸德の容器たる菩提心」という表現で、‘śraddhā’は‘chanda’の語に置き換えられているものの、この‘chanda’は‘abhilāṣa’すなわち、涅槃に對する欲求であり、しかも「われらごときにも達成可能である」と希う意思であること、換言すれば、求道心であること、これらの點について、同書、六二～六三頁、二〇八頁の和譯をも參照。併せて、RGV Cap.V v.22a: dhīmāndyād adhimuktiśuklavihārāt … に對應して、「智鈍、離信及白法…」と出る『攝大乘論釋』の眞諦譯語をも參照。

　なお、參考までに、眞諦撰『解節經義疏』佚文の中では、眞諦は經文にある「五種樂」を「五根」に配當して、それぞれの‘sukha’を獲得する‘indriya’を特定しているが、「信」による「出家」、そして、「慧」による「正覺」との所說である。

> 眞諦三藏、配五種樂、以爲五喩、釋上五法。言五樂者、一出家樂、二遠離樂、三寂靜樂、四正覺樂、五涅槃樂。五樂次第者、唯涅槃樂、是最眞實所、餘四樂是方便。
> 方便有四、初出家樂、是涅槃緣起、由信根成。
> 次遠離樂、是涅槃資糧、由精進根成。
> 三寂靜樂、是涅槃道依止卽涅槃緣、由定根成。
> 四正覺樂、是涅槃正道、由慧根成。
> 念根通此四處、皆諸憶念故。由是四方便次第、得涅槃常樂我淨。
> （圓測『解深密經疏』卷二、續藏一・三四・四・三三九裏上下、新續二一・二二九下）

(18)『十地經』（*Daśabhūmika-Sūtra*）の當該一經文は、“cittamātram idam yad idaṃ traidhātukam.”（Kondo ed., 98.8-9）である。少なくとも、大凡五〇〇年餘りに亙り、次の如く漢語に翻譯されて來た。

「其三界者、心之所爲」（三世紀末、竺法護譯『漸備一切智德經』）

「三界虛妄、但是心作」（五世紀初頭、鳩摩羅什譯『十住經』）

「三界虚妄、但是心作」（『六十巻華嚴經』、佛駄跋陀羅（359-429年）譯）
「三界虚妄、但是一心作」（『十地經論』引用經文、菩提流支（?-572年）譯）
「三界所有、唯是一心」（『八十巻華嚴經』、實叉難陀（652-710年）譯）
「所言三界、此唯是心」（八世紀末、尸羅達摩譯『十地經』）

一方で、世親が『唯識二十論』冒頭において引證する經文では、「大乘においては」（mahāyane）の語に續いて次の様な文言となっており、ここに「佛子たちよ」、文字通りには「勝者の子息たちよ」（jinaputra の複數呼格）の語が出る。すなわち、“cittamātraṃ bho jinaputrā yad uta traidhātukam.”（*Viṃśatikā*, Lévi ed. 3.2-3）、「勝者の子息たちよ、實に、この三界は心のみのものである。」（梶山雄一譯『大乘佛典 世親論集』中央公論社一九七六年、七頁參照。）この一文の漢譯例は、以下の通りである。眞諦譯のみに「佛子」が出ることに注目頂きたい。

「三界虚妄、但是一心作」（五三八〜五四三年、般若流支譯『唯識論』）
「佛子、三界者唯有心」（五六三年、眞諦譯『大乘唯識論』）
（なお、眞諦譯『攝大乘論』・『攝大乘論釋』（世親釋）の中では、「如『十地經』中、佛世尊言、『佛子、三界者唯有識』。」と譯されている。）
「三界唯心」（六六一年、玄奘譯『唯識二十論』）
（なお、玄奘譯『攝大乘論』・『攝大乘論釋』（世親釋・無性釋）の中では、「如『十地經』薄伽梵說、『如是三界、皆唯有心』」と譯されている。）

(19) 長尾前掲書『攝大乘論 和譯と注解 下』四八五〜四八六を參照。併せて、以下の論述内容に係る『攝大乘論』の論說、すなわち、（長尾三・一二）「以上のようにしてこの菩薩は、ただ表象のみなることに悟入することによって、知られるべきものの相に悟入したのであり、そこに悟入したことによって、〔菩薩の最初の階位（初地）である〕歡喜地に悟入したのである。云々」、（長尾三・一五）「聲聞たちの眞理直観（現觀）なるものと、菩薩たちの眞理直觀なるものと、この兩者には如何なる差があるのか。云々」として、菩薩の「現觀」の場合に擧げられる十一種のすぐれた特質の内、後半六種

の見道を得たことの結果として擧げられる諸特質の第九「生まれることの殊別による。如來の家に生まれるからである」などの所論を參照。

(20)（長尾一〇・三二）「さらにまた、諸佛の有するかの法の根源（法界）には、あらゆる時に五種のはたらき（業）が具わっていると知らねばならない。〔五つのはたらきとは〕(1)衆生を災厄から守護するというはたらき。〔人々は佛陀に〕お會いしただけで、盲目、聾、狂氣などの災厄から守られるからである。」參照。

なお、この第五の佛業である「乘を救濟する業」の『攝大乘論釋』釋文中にある一段落（大正三一・二六五上）が、圓測撰『解深密經疏』第一五の中で、「一切衆生皆有佛性」説と、「無姓有情、無涅槃性。定姓二乘、必不成佛」を説く「五姓」説について、兩説を對比して諸經論の典據が引證される中、前者の説の典據として、經ではなく、論の第一として、全文引用されることも、良く知られていることとは言え、ここに併せて付記する。「又『梁攝論』第十五云、五救濟乘爲業、乃至、彼云、未定根性聲聞、能安立彼爲修行大乘故。釋曰、乃至、若得信等五根、不名定根、以未得聖故。若得未知欲知等三根、則名定根、以得聖故。若至頂位、不名定性、以不免四惡道故。若至忍位、名爲定性、以免四惡道故。若依小乘解、未得定根性、則轉小爲大。若得定根性、則不可轉。如此聲聞、無有改小爲大義。云何説一乘。今依大乘解、未專修菩薩道、悉名未定根性故、一切聲聞、皆有可轉小爲大義。安立如此大小乘人、令修行大乘。」ただし、圓測の理解は、「『梁攝論』云、信等五根不名定根等者、大業大唐二本攝論皆無此言、故不可依」と明快であって、玄奘三藏の説を正統とする。

吉藏における眞諦説引用をめぐって――その一試論

中西久味

はじめに――吉藏における天親と眞諦

周知のように、『續高僧傳』には吉藏（五四九～六二三）という名は眞諦（四九九～五六九）によって授けられたことが記されており、兩者の親密さを想像させることにもなるが、吉藏は眞諦本人にかかわる消息を殘していない。[1]ただし、二十六部百十二巻とも數えられている彼の現存する著述のなかには、眞諦の譯出書や彼の所説がしばしば引用され、吉藏がその三論教學を大成する過程で眞諦の傳譯を參照していたことは疑う餘地がない。[2]くわえて、吉藏の場合は、中國の佛者が眞諦の傳譯を受容したその當初の狀況を傳えていることでも重視されるのである。

さて、眞諦はおよそ五十餘部と考えられている譯出書のほかにも、彼自身の著述を殘しており、[3]それらはおもに譯出された經論への注釋であったという。眞諦の譯出書と彼自身の著述はいわば不可分であり、現在ではその譯出書中にも彼自身の學說や思想が反影され、ないしは插入されていることは汎く承認されているところである。ところが吉藏においては事情が異なる。吉藏が引用する眞諦の譯出書は、書名が記されるかぎり、やはり『攝大

乗論』と同論釋が多數であり、ついで『倶舍論』『佛性論』など、婆藪槃豆（天親）の著述とされる論書が殆どとなっている。かつ、婆藪槃豆は、ある場合には三論學派の祖となる龍樹と竝稱されているのである。[4] 龍樹については「四依の大聖」すなわち第十地の菩薩[5]と明言されるが、さすがに婆藪槃豆の階位には言及されないものの、きわめて神聖視されているわけである。

今日から見ると奇異な感じをうけるが、吉藏によれば、そもそも婆藪槃豆とは、婆藪 Vasu が「天」、槃豆 bandhu が「親」と譯され、天親と言う。それは、天親はもと天帝の弟であったが、阿修羅を調伏させるために閻浮提（インド）に生まれさせたことにちなむと言うのである。[6] これは、眞諦譯『婆藪槃豆法師傳』[7] 冒頭（大正五〇・一八八上）に記される、帝釋天がその弟の毘搜紐 Viṣṇu 天を閻浮提に遣わして阿修羅を調伏せしめたという富婁沙富羅 Puruṣapura 國の起源傳說にもとづいている。吉藏はこの原文を誤解したらしく、天帝（帝釋天）の弟の毘搜紐天を天親と混同している。しかし、これは彼のただ不用意な誤解として片付けられない。吉藏の心證としては、天親をもと天帝の弟と見なすまでにいたっていたものと推測される。

婆藪槃豆はまた『付法藏傳』で傳えられる婆修槃陀と同一人と斷定されている。周知のように『付法藏傳』では摩訶迦葉にはじまる佛法傳授の次第が傳えられ、龍樹がその第十四祖、婆修槃陀はその第二十一祖にも數えられていた。[8] 北魏の延興二年（四七二）に成立したというこの書に示される佛法の正系は、當時廣く承認されていたらしく、吉藏はこれに依據して婆藪槃豆を權威づけている。

この婆藪槃豆は『百論』の長行釋の撰者の婆藪開士と結びつけられることになる。大業四年（六〇八）の撰述とされる『百論疏』序疏の「婆藪開士」下では、彼を婆藪槃豆すなわち天親であると特定している（大正四二・二三四中～下）。かくて、吉藏の教學の基本となる三論のうち、『十二門論』の長行釋については斷定を避けてはいるものの、『百論』の本偈は提婆作、長行は天親釋と見なされるから、本偈と長行釋は同等に扱われることになる。

とりわけ『中論』の長行釋の作者である靑目については、「靑目は天親に非ず。『付法藏』に云わく、『婆藪槃豆は善く一切の修多羅の義を解す』と。而るに靑目は斯の論に注して其の乖失あり。故に非ざるを知るなり」と言い、靑目は過失を犯しているから天親ではないとし、羅什門下の曇影がすでに指摘していた彼の四種の過失をとりあげているほどである（『中觀論疏』序疏・大正四二・五上）。

吉藏の天親についての具體的な知識は、さきの『婆藪槃豆法師傳』にもとづいていたはずではあるが、もはやそれを超えて神聖視されていることになろう。そこで、

問う。諸の大乘經の明かす所、及び『中』『百』大乘論等の辨ずる所は、此れ信受す可し。『唯識』『攝大乘』及び『法華論』等の如きは、必ず信ず可きや。

答う。此の論は同に是れ婆藪の造る所なり。『付法藏』中に天親其の人あり、是の故に信ず可し。又た其の義意を觀るに、大乘の經論と、語言は異なると雖も、而も意は相い違わず。是の故に信ず可きなり。

（『法華玄論』卷四・大正三四・三九一中）

と說かれるように、龍樹の中觀系統の論書とならんで、眞諦譯出の『唯識論』『攝大乘論』、菩提流支譯出の『法華經論』等の論書がともに信受されうる理由は、ひとえに婆藪（婆藪槃豆）の著述であることに據っているのである。

天親の釋經論は、すでに地論宗の菩提流支（菩提留支 Bodhiruci　?～五二七）によっても傳譯されていたのであるから、譯經三藏と見なすとすれば、眞諦は菩提流支と同等となる。いやしくも天親の著作であるかぎり內容は一致しているはずであり、もし兩者の譯業に異同があるとすれば、それは兩三藏の力量の差違にすぎないとされることになる。

『地論』『法華論』は是れ菩提留文の出だす所にして、『攝大乘』は是れ眞諦三藏の翻ずる所なり。此の三部

は皆な天親の述作する所にして、而も義を明かすに異なることある者は、或いは當に譯人、其の意を體せざるべし。(『法華玄論』巻九・四三七上、『大乘玄論』巻三・大正四五・四五下)

これは直接には佛の三身説にかかわっての言及であり、また三著を取りあげているにすぎないが、おそらく天親に歸せられるすべての著作に適用されよう(なお、吉藏は無著にはほとんど言及しない)。吉藏は菩提流支と眞諦のあいだに優劣を認めているわけではなく、兩者の譯業はともに尊重され、『十地經論』と『攝大乘論』は同等に見なされる。こうして、吉藏にとって、眞諦は天親の釋經論の傳譯者であり祖述者の一人にすぎないことになろう。吉藏の心證に卽して言えば、天親の著作として信受されるべき眞諦の譯出書と、眞諦自身の著述とを同列には扱えないのである。

しかしながら、吉藏の著述のうちには、その大部分は散佚してしまっているが、現在では二十六部と數えられている眞諦自身の著述に見えていたはずの說も引用されている[9]。本稿では、ひとまず吉藏が引用する眞諦の所説に限定して取りあげておくこととする。

一　吉藏所引の眞諦説

さて、吉藏が引用するなかで、明らかに眞諦自身の所説と知られるものには、まずその一に、彼の著述名が記されているものがある。たとえば、會稽嘉祥寺時代における初期の撰述とされる『法華義疏』(大正三四所收)には、眞諦の著述が複數引用されており、『攝大乘論義疏』八巻(巻一・四六一中、巻七・五四三下)[10]、『十八部論疏』十巻(巻一・四五九中、巻九・五八〇中)、『明了論疏』五巻(巻十二・六二二上)[11]などが確認される。こうした眞諦の著述の佚文についてはこれまでも研究が蓄積されている。ところが、それらの多くが斷片的な記録にすぎず、それらの引用をもと

に纏った説を讀みとることは困難である。

その二に、「眞諦三藏云」「三藏云」などとして引用されるものがある。これは吉藏の主要な著述にわたって散見する。ところが、内容を點検してみると、おおむね經典中の用語の解説であり、しかも、その多くが固有名詞の意味と由來を説明する語義解釋[12]となっている。地名では、王舍城(『法華義疏』)、舍衛國(『金剛般若疏』『勝鬘寶窟』)の由來が述べられている。とりわけ人名の解説は、ざっと取りあげてみただけでも、目連・迦旃延・羅睺羅・日月燈明佛・迦留陀夷・摩訶迦葉[13](以上『法華義疏』など)、須菩提(『金剛般若疏』)、祇陀太子・波斯匿王(以上『勝鬘寶窟』など)、維摩詰・富樓那(以上『維摩經義疏』など)のようなものがある。このほか、くりかえして引用されている場合には眞諦説と明記されないものも含まれる。

いま、吉藏が詳しく引用している目連(目犍連)および維摩詰の例をとりあげてみよう。

・眞諦三藏云わく、應に勿伽羅と言うべし。勿伽なる者は此こに胡豆と言う。卽ち綠色豆なり。羅は此こに受と云う。合して言を爲し、應に受胡豆と言うべし。蓋し是れ其の姓なり。上古に仙人ありて勿伽羅と名づく。一切の物を食らわず、唯だ此の豆を食らう。故に受胡豆と名づく。其れ是の仙人の種なり、故に以て名と爲すなり。(『法華義疏』巻一・四五九下)

・眞諦三藏云わく、具に梵本を存せば、應に毘摩羅詰利帝と言うべし。毘は稱して滅と爲し、摩羅は垢と爲し、吉利帝は鳴と爲す。合わせて之を言い、滅垢鳴と謂うと。……滅垢は猶お是れ離るる所なり。聲の天下に聞こゆるを以て、故に稱して鳴と爲す。鳴も亦た名の義なるのみ。(『維摩經義疏』巻一・大正三八・九一四下、『淨名玄論』巻二・大正三八・八六五上)

兩者はともに、まず梵音の正確な音寫が提示され(勿伽羅 Maudgalyāyana/毘摩羅詰利帝 Vimalakīrti)、ついで梵音に卽した譯語が説明される(勿伽マウドガは胡豆、羅ラは受けることで、あわせて受胡豆と譯す/毘ヴィが

滅すること、摩羅マラは垢、吉利帝キールティが鳴くことで、あわせて滅垢鳴と譯す）。前者の場合にはくわえてそのように名づけられた由來が語られている。目連という姓と名は勿伽羅という名の上古の仙人に由來するとされ、あるいはインドの傳承傳説に類するものであろう。維摩詰については、吉藏自身がその意味を附加し、滅垢であるという名聲に因むという解釋をしている。眞諦の原文では最も詳しい場合は、おそらく前者のように三段階で說かれていたのであろう。また吉藏のほうも梵音からの名の翻譯にはとくに留意していたようである。[14] このように詳しく引用しているのは、あるいは彼の關心によっているのかもしれない。

このほか、吉藏は眞諦の著述に見えているインドの情報にも著目していたらしく、インド僧の袈裟の色や壞色の方法、ないし佛の著衣や佛鉢の現存を傳える眞諦の言葉を記錄している（『金剛般若疏』卷二・九七中〜九八上）。なお、眞諦の所說の引用にあたっては、たとえば次のように然るべき典據を附記している場合もあり、

・眞諦三藏引『律毘婆沙』云、凡轉輪王出世、相承卜居、住此五山。故獨名此城、以爲王舍。（『法華義疏』卷一・四五六中）

・眞諦三藏引『毘婆沙』云、七佛法住世久近不同。迦葉佛法住世七日……（『中觀論疏』卷一末・一八上）

・眞諦三藏用『無上依經』及『攝大乘論』意、釋八不甚廣。今略取大意耳。（同上卷二末・三四上）

あるいは、眞諦說が他の經典や論書と一致しないなどの場合にはその旨を注記している。

・問。佛住舍衞、凡得幾年。答。經〔實際には『智度論』〕云、住舍衞國得二十五年。……眞諦三藏云、住舍衞始終得七年、住王舍城得四年。今未詳也。（『金剛般若疏』卷一・大正三三・九三下、『勝鬘寶窟』卷上本・大正三七・九上）

・三藏又出『中阿含』及薩婆多義、明凡欲至佛、要三僧祇行行。初僧祇行行、猶退爲小乘、曰不定位。次二僧祇行行不退、曰定位。三僧祇斷見思惑、堪受記。今未詳。此釋與『釋論』及舊出小乘義不相應也。（『法華玄論』卷七・四二一上）

このような例は多くはないが、眞諦の所説はただ彼自己のみの見解ではなく根據のあることを示そうとしている姿勢が窺われる。しかしその反面ではたとえ眞諦の說であっても無條件で採用しているわけではないことを示すものでもあろう。

以上のような例においては、吉藏が、眞諦自身の學說よりも、彼がもたらした知識や情報に期待していたことが察せられる。これらを除外してみると、眞諦の學說や思想にかかわっていると考えられる例はごく少數に限られてくる。ただ、そのなかには菩薩の階位、ならびに佛性などに言及するものが見いだされる。これについては後に改めて觸れることとする。

その三として、吉藏の著述のうちには眞諦と同一の經典への疏釋があり、いずれについても眞諦說との關連が豫想される。『金剛般若疏』『仁王般若經疏』『金光明經疏』『中觀論疏』の四著がそれである。[15] このうち現存する『金光明經疏』は、曇無讖譯四巻本への疏釋であるが、眞諦譯の七巻本『金光明經』への言及があり眞諦說も引用される。ただし吉藏の教學の肝要となる眞俗二諦にそれぞれ理と事を認めるなど（大正三九・一六九上）、全體として吉藏の撰述が疑われる記述も含まれている。したがって當面のところは措かざるをえない。また『中觀論疏』においては、その「因緣品」の八不解釋（巻二末・三三上〜三四上）で、關內（長安）に到ってから入手したという眞諦所說の八不義を紹介している。これは眞諦が譯出した「中論一巻」に付けられた疏釋「中論疏二巻」（『歷代三寶紀』巻十一・大正四九・九九上）に出る說と推測されている。[16] 吉藏はこの眞諦說には八不の要義が明らかにされており、彼自身の教學とも合致するとみなしている。ただしそこで紹介しているのは眞諦の八不義の大意を摘要したものであることをもあわせて斷っている。眞諦の原著が實態不明であるために、その內容を點檢することは目下のところ不可能である。したがって、四著のうちでは『金剛般若疏』『仁王般若經疏』が資料として注目されることになる。兩著についてはすでに眞諦との關わりが指摘されており屋上屋を重ねる恐れなしとしないが、次にそれぞれ取りあげておく。

二　いわゆる『七事記』にちなんで

吉藏の『金剛般若疏』（大正三三所收）はいうまでもなく羅什譯への疏釋であるが、そのなかで、眞諦が嶺南でこの經典を重譯したことを記している（巻一・九〇下）。また別に、眞諦が經題の「金剛」を「跋闍羅修（履）迦」と解釋したことも傳えているから（同上・八九上）[17]、眞諦疏を參照していたことは確實である。現存するこの經典の眞諦譯の後記に「文義十巻」（大正八・七六六下）と傳えられるのがこの眞諦疏である。吉藏の疏中には眞諦所說と明記されて、おそらくこの疏から十五箇條が引用されている。ところが、そのほとんどがやはり固有名詞の語義解釋とインドの情報、ないし乞食十事・須陀洹などの用語解說となっている。

また、この經典の吉藏疏を他書に引用される眞諦疏と對比しようとしても、眞諦疏の佚文が收集できるのは、圓測（六一三～九六）等によって眞諦の『七事記』などとして引用されている箇所にかぎられてくるようである。『七事記』は諸經錄には記錄されていず、なお檢討を要するようであるが、眞諦譯『金剛般若經』との關連が推測されている。この著述は、經文冒頭に置かれて一經全體の序とされる證信序の一文「如是我聞一時佛在云云」を七事（七項目）に區分し、あわせて、それぞれの項目を解說したものである。吉藏はこの著述を『七事記』と明記して引用することはなく、おそらく單獨の一書と認めていなかったと思われる。また證信序の解釋は彼の『金剛般若疏』にかぎって說かれているのでもなく、この疏が『七事記』と特別に關わっているとするには決め手を缺いている。そこで當面のところ、『金剛般若疏』（巻一～巻二・九二上～九六中）のほかにも、證信序に關する記述が見えている『法華義疏』（巻一・四五三下～四六六中）『仁王般若經疏』（巻上一・三一六上～三一七中）『勝鬘寶窟』（巻上本・七上～九下）『維摩經義疏』（巻一・九一八中～九一九下）の四著[18]に範圍を廣げて、吉藏の證信序の解釋を、『七事記』のものと見なされる眞諦說との關連で、いささか詮索しておくことにする。

（二）六事と七事について

吉藏も傳えているが、いわゆる證信序については彼以前からさまざまに論じられ、[19]その項目については、五事（1如是・2我聞・3一時・4佛在・5〈同聞衆〉）、六事（1如是・2我聞・3一時・4佛・5〈住處〉・6〈同聞衆〉）、七事（1如是・2我・3聞・4一時・5佛・6〈住處〉・7〈同聞衆〉）とする三說があった。吉藏自身はこれを六事を標榜するものと解釋し、たとえば次のように說く。

江南の諸師に依らば、但だ五事を明かし、佛を以て住處に屬けて攝む。次に天親の『燈論』は以て六事を明かす。第四は是れ教主なり。若し三藏に依らば凡そ七事ありて、『我』『聞』を開いて二と爲す。今ま六を以て定と爲すなり。（『勝鬘寶窟』七上）

五事は吉藏以前の諸論師、とりわけ江南の學匠が採用していた說とされているが、この說は道理に合わず文證もないと批判する（『法華義疏』四五三下）。吉藏は具體的に誰の說とは指摘していないが、梁代までには確かに行われており、光宅寺法雲（四六七～五二九）などの五事說が傳えられている。[20]

吉藏の採用する六事については、[21]その典據として、天親の『燈論』、實際にはその偈に「前三は弟子を明かし、後三は師說を證す。一切修多羅、法門は皆な是くの如し」とあることを擧げている（『法華義疏』四五四上）。あわせて『金剛仙論』の所說に一致するともしている（『仁王般若經疏』三一六上）。このうち天親の著述とされる『燈論』[22]については不明であるが、吉藏より後にも依用されていたらしく、證信序について記していたらしいことも知られる。[23]また『金剛仙論』卷一（大正二五・八〇〇中～八〇一下）では、冒頭の一文の「佛在」までをひとまず一括して、（1如是・2我聞・3一時・4婆伽婆・5住處）の五項目とするが、さらに六項目とする場合には、それに（6同聞人）を加えるとしている。五事とする含みも殘しているが、基本的に六事と同内容であると認められよう。

さらに七事は眞諦の說であると明記している。おそらくこれは眞諦が七事を傳える最も早い記錄であろうが、とりたてて問題にしているわけでない。あえて臆測すれば、吉藏にとって、天親は聖人視され、また金剛仙論師も、現在では問題ではあるが、天親の弟子として權威と目されていたため（『金剛般若疏』巻一・八五上～中）、六事が兩者の說に基づいた定說である以上、他說については議論するまでもないと見なされたのでもあろうか。

（二）「如是我聞」について

吉藏の說く六事各々の內容についても、眞諦說との關連がうかがわれる箇所がある。まず、「如是我聞」について、吉藏は眞諦の說を引用しながら、

眞諦三藏、婆藪の釋を述べて云わく、阿難將に法藏を誦出せんとし、無畏座に登る。……是の時、大衆三種の疑を生ず。……此の三疑あるが爲に、是を以て阿難卽便ち釋疑して云わく、『如是我聞』と。（『金剛般若疏』九二上～中）

と、阿難が大衆の三疑を解くために語ったものであるとする。この眞諦說はまた婆藪槃豆釋を祖述したとも明記されている。ところが、『七事記』のほぼ同內容が、やや遲れて圓測などによっても引用されるが、そのさいには、

・眞諦三藏『七事記』云、斷三疑故。彼云、又『微細律』明、其阿難當登高座出法藏時、云云（圓測『解深密經疏』巻一・續一・三四・四・三〇〇表下～裏上）

・眞諦『記』云、『微細律』說、阿難比丘當昇高座出法藏時、云云（同『仁王經疏』巻上本・大正三三・三六二上）

などとし、『七事記』ではこの阿難の釋疑を「微細律」に出る說として紹介していると傳える。(24) 婆藪槃豆につい

ての言及はない。吉藏はここでは『金剛般若經』の眞諦疏を引用しているであろうし、また眞諦疏は「婆藪の論に依りて釋す」(眞諦譯『金剛般若經』後記・七六六下)と傳えられるのであるから、『七事記』の引用のほうでは原文が簡略化されている可能性がある。しかし、吉藏はここでも眞諦が天親に依據していることに注目しているようである。

さらにまた「如是我聞」の「如是」については、吉藏は『智度論』の「如是の義なる者は、卽ち是れ信なり」(巻一・大正二五・六三上)にもとづいて信・信順の義に解する。このほか「如是」には二十餘もの諸説があったとするが、そのなかで龍樹とならぶ説として婆藪槃豆の解釋をとりあげている。婆藪槃豆は「如是なる者は、決定の義を謂う」として決定の意味に解釋し、かつ、「如是」には教如是・理如是の二如是があると説いたとし、それぞれについて詳細に引用している(『金剛般若疏』九二中)。また、それとは別に眞諦説を紹介し、「五種謗を離る、故に『如是』と云う」と解釋するとしている(『法華義疏』四五四中)。五種謗とは、増益謗・損減謗・相違謗・愚癡謗・戯論謗の五であるという。[25]

ところが、圓測の傳えるところでは、眞諦三藏もまた「如是と言う者は、是れ決定の義」と解し、決定に文・理の二種があり、「如是」とは、文と理(敎と理)において佛の所説に決定して合致することと説いていたと言う[26](『仁王經疏』巻上本・三六二中)。これは相當省略されているらしいが、吉藏の傳える眞諦説とは異なり、むしろ婆藪槃豆釋に近いことになる。このような相違が生じている理由は明らかでない。ただ後に窺基(六三二〜八二)などは、「五謗を離る」と解するのは吉藏が傳える瑤公の説ともしており[27]、テキストが混亂していたらしい。「五種謗を離る」とする眞諦説は必ずしも正確ではない可能性もある。したがって、推測の域を出ないが、「如是」を「決定の義」と解する説を、吉藏は婆藪槃豆釋として、圓測は眞諦説として傳えた可能性も考えられる。もしこのように推測できるとすれば、吉藏はここでも婆藪槃豆釋に注目していることになろう。

(三)「住處(在)」について

吉藏は佛住については、表記にぶれが見られるものの、ほぼ一貫して八住(內外・心身の各四住)を說いている。いま『金剛般若疏』(九三中)に從えば次のようになる。

外住　1王化處住、謂釋迦住在娑婆。2異俗住、謂住在一切僧伽藍內。3威儀住、謂行住坐臥悉名爲住。4未捨壽分住、謂如來未入涅槃。

內住　5天住、住施戒等。6梵住、住四無量心。7聖住、住空無相無願。8佛住、住諸法實相中。

このうち內住については『智度論』卷三(七六上)の四種住にもとづくとし、『地持論』卷三(大正三〇・九〇一下)の三種住(佛住を缺く)も大同小異と見なされる(以上『勝鬘寶窟』八中)。內四住は確かに『智度論』に一致する。ところが外四住とあわせて八住となる根據は示されてはいない。

いっぽう、圓測『解深密經疏』卷一(三〇五裏下)には、「經中に多く八住を擧ぐ」として眞諦が次のような八住を說いたと傳えている。[28] 括弧內は注記である。繁雜になるため省略して列擧しておく。

①境界住(謂一切十六大國四事供養之處。……)②依止住(是一切僧伽藍。……)③威儀住(謂行住坐臥四威儀。)④未捨壽命住(謂現在未般涅槃、住戒定等五分法身中也。)⑤梵住(謂四無量心。佛在大悲心中、故名梵住也。)⑥天住(謂四禪。……第四禪最勝、佛住此中。)⑦聖住(謂是解脫。……佛住無相定中、心惑都盡也。)⑧佛住(佛住無生無滅無處所法中、而具足在此八處、故名佛住。)

注記は圓測によって纏められた可能性もあるが、內容にはそれほど變更が加えられてはいないと思われる。すでに指摘されているように、眞諦の八住の①~④は、吉藏の外四住に相當している。また、眞諦の⑤~⑧の四住は、おそらく『攝大乘論釋』卷十三(大正三一・二五三下)の四種住(天住・梵住・聖住・佛住)や、『三無性論』卷下(大

正三一・八七四下）の八住のうちの四住（聖住・天住・梵住・佛住）と關わっていよう。吉藏の內四住とは名稱は一致しているが天住などで內容の相異が見られる。[29] したがって、吉藏の八住とは、眞諦の①～④の四住を外四住1～4とし、『智度論』の四種住を內四住5～8として兩者を合わせて成立したと考えられる。ところが、ここでも『智度論』のみが明記され、眞諦説については言及されてはいないのである。

以上は、吉藏の證信序の解釋と『七事記』のものと見なされる眞諦説との關連についてごく大まかに取りあげたにすぎない。このほか、吉藏は「我聞」の「我」を阿難の自稱と解釋し、『金剛仙論』『集法藏經』『闍王懺悔經』の三著[30]に出る三種阿難をその根據としている。このうち『闍王懺悔經』は眞諦の引用する經典であり、明言されないが眞諦からの孫引きである。また、「大比丘」の「大」の解釋については、眞諦説の勝大・形量大・數大という「大」の三種を引用して、『智度論』の所説（巻三・七九中）と立記している（『法華義疏』四五七下）。

吉藏が證信序を解釋するにさいして、最も重視したのはやはり『智度論』であり、ついで實態が不明ではあるが婆藪槃豆釋であったらしい。眞諦説についてはただ異説として言及されるにすぎない。ただし吉藏は眞諦が七事を説いていたことを承知していたのであり、また、明記せずに眞諦説を引用し、あるいは自説に攝取していることによれば、つねにそれを念頭に置いていたことは明らかである。

三　『仁王般若經疏』所引の眞諦説

『仁王般若經』[31]（以下『仁王經』）については、周知のように、吉藏（以下吉藏疏）に前後して、智顗説（五三八～九七）灌頂記（五六一～六三二）とされる『仁王護國般若經疏』があり、やや遅れて圓測『仁王經疏』（以下圓測疏）が著され、いずれにも眞諦説の引用が見られる（三疏ともに大正三三所收）。三疏のうち天台疏の成立經緯には問題があり、扱い

がきわめて厄介であることから當面のところ措いておく。ただし圓測疏においては「本記云」として眞諦疏を相當量引用している。これは「仁王般若疏六巻」（『歴代三寶紀』巻十一・九九上）と傳えられる眞諦の著述である。吉藏疏より後に著されたものではあるが、圓測疏の引用を參照することができる。

吉藏疏では「三藏師云」[32]として十八箇條の眞諦疏が引用されている。その殆どはやはり用語の解釋となっている。一見するとさほど眞諦疏の影響が看取できないが、さらに圓測疏と對比してみると、吉藏疏がしばしば眞諦疏を下敷きにしていることが知られる。ところが、眞諦疏はほぼ全篇にわたって地の文にも用いられているため、かえってその問題點を把握することは困難である。

いっぽう、吉藏疏ではこの經典については經體・經宗を説いており、[33]經宗とは經典の綱領、經體とは具體的な條目のことである。經體・經宗は、それぞれ「五忍十地を以て體と爲す」、「無生正觀を以て宗と爲す。有無の二見を離れ、假に中道を言う」とされている。經宗を無生（無得）正觀とするのは二諦と中道・第一義諦が説かれていることに因っていよう。中道は「亦た佛性と名づく」とされて、佛性も重視されている（以上、巻上一・三一五上）。この五忍十地の菩薩の階位説、無得正觀の骨格となる二諦と中道、さらに佛性という三問題が經典解釋の基本となっているはずである。これらの問題については、吉藏の他の著述においても眞諦説への言及が見られる。そこで、兩者を勘案しながら、ひとまずこの三問題を手がかりとして眞諦説との關連を詮索しておくことにする。吉藏疏所引の眞諦説を網羅的に點檢するわけではないことを豫め斷っておきたい。

（一）菩薩の階位をめぐって

吉藏疏によれば、『仁王經』に見える五忍十地の菩薩の階位とは、①伏忍（習種性・性種性・道種性）、②信忍

（初地・二地・三地）、③順忍（四地・五地・六地）、④無生忍（七地・八地・九地）、⑤寂滅忍（十地・十一地）のことである。あわせて三賢十聖となり、伏忍は三賢、初地から十地は十聖とされる。第十一地はそれを超えた佛地という（以上、巻中三・三二九上）。このうちとりわけ問題になっていたのは、地前の三賢とされる伏忍の三種性であると思われるが、これについても眞諦説を援用している箇所が見うけられる。

さて、『仁王經』ではまた伏忍三種性を十信・十止・十堅の三十心（大正八・巻上・八二七中）と説き、あわせて伏忍の前段階としての外凡十善心にも言及している。ただし、他の經典にも異説があり、その解釋が一定していなかったことは、吉藏疏でも『華嚴經』との對比によって指摘している。そのうえ吉藏疏中の解釋にもぶれが見うけられる。おおまかに纏めてみると次の表のようになる。

	『仁王經』（經文）	「教化品」吉藏疏所引『華嚴經』（三二九中～下）	「教化品」吉藏疏（三二九中）	「受持品」吉藏疏（三四八中～三五〇上）
	十善			外凡十善
習種性	十信	十住	十信	十信（十住）
性種性	十止	十行	十解・十行	十行
道種性	十堅	十廻向	十廻向	十廻向

このような不統一が生じているのは、伏忍の三十心の枠組みに十信・十解（十住）・十行・十廻向の四十心をあてはめようとしているためであることが察せられる。兩者の調整が課題となっているのである。

これは直接には『瓔珞本業經』（以下『瓔珞經』）にはこの四十心が出ており、しかも『仁王經』と『瓔珞經』で十信の解釋が一致しないことが問題となっている。吉藏疏はこの調整に苦慮したようであるが、[34]最終的には『仁王經』の外凡十善を『瓔珞經』の外凡十信とし、『仁王經』の十信を習種性として『瓔珞經』の十住に配して、

表中の最下段のような四十心としている。そこで、この經文に説かれる外凡十善を十信とも説く場合が生じており、經文「十善菩薩發大心、長別三界苦輪海」（巻上「教化品」・八二七中）は次のように解されている。

『十善菩薩』即是……外凡夫。發一念菩提心、故破無始有輪。故云『長別三界苦輪海』也。十信雖未出三界、已發大心、求出三界。已能離三悪道、文總言『長別』也。『瓔珞經』『爾時住前、名信根菩薩……若一劫二劫三劫修十信……』。（巻中三・三三三上）

一見すると、この經文の十善菩薩が外凡夫と明言されながら、傍線のように十信とも説かれていて混亂するが、この傍線箇所によって十善と十信が接合され、つづいて『瓔珞經』巻下（大正二四・一〇一七上）の住前の外凡十信が引用されている。このあとに改めて『仁王經』の伏忍の習種性十信が取りあげられるのである（巻中三・三三三中）。さらに、この傍線を附した箇所は眞諦疏であることが、圓測疏の引用によって知られる。

依『本記』[35]云、十信菩薩、由發大心、求出三界。雖未即能永出三界、以能遠離三悪道苦、是故總言『長別三界』。（巻中本・三九三中）

外凡十善と住前の十信が眞諦疏の十信によって結びつけられているわけである。

圓測疏によれば、眞諦疏の四十心の解釋は吉藏疏と異なっていたことが知られ[36]、それぞれ、

吉藏疏　十善（十信）・習種性―十信（十住）・性種性―十行・道種性―十廻向

眞諦疏　習種性―十信・性種性―十解・道種性―十行・見道―十廻向以上

と配されていた。眞諦は十信を習種性にかぎるのであるが、その場合、必ずしも明らかではないが、經文の外凡十善も十信のうちに収める傾向があったらしい[37]。吉藏疏はあるいはこの眞諦説との相異を自覺しながら、十善を十信に収める眞諦疏を媒介として、かえって十信を經文の十善に置き換えたようである。ここでは、眞諦説とは明言しないまま、吉藏疏は眞諦説によって四十心説を補強していることになる。

これには吉藏自身の階位説も關わっていると推測される。彼は菩薩の階位については、その內容はいささか異なるけれども、基本的に五十二位説を採用しており、この疏中以外でもしばしば言及している。[38] 五十二位はむろん四十心と十地、それに等覺・妙覺の二佛地を加えたものであるから、四十心が前提となる。したがって四十心十地とも説いて、地前の四十心を主張しているのである。[39]

吉藏はまた、この五十二位は『華嚴經』『瓔珞經』『仁王經』『攝大乘論』『十七地論』『五凡夫論』[40] 等に據るとしている（『法華玄論』卷五・四〇三中）。このうち、『瓔珞經』の説が一般に五十二位と見なされているが、同經では四十二賢聖とも説き、十信は十住の初住に含まれる。むしろ四十心を明確にしているのは、眞諦の譯出書の『攝大乘論釋』と『十七地論』であることが知られている。吉藏は『攝大乘論』と同論釋をほとんど區別せず、實際には『攝大乘論釋』に、菩薩聖道（十地）以前の四種方便として、願樂行人の十信・十解・十行・十廻向が説かれている（卷十一・二二九中）。また『十七地論』は現存しないが、十七地の項目が知られ、そのうちに9十信・10十住・11十行・12捨小乘廻向大乘地・13大乘十廻向地・14十地が含まれている。[41] 現在では『攝大乘論釋』『十七地論』（玄奘譯『瑜伽師地論』菩薩地に相當するとされる）ともに、この箇所は他の異譯などには見うけられず、眞諦譯のみに見えていることも指摘され、眞諦自身の記述にかかるものと推測されている。[42] したがって、吉藏が四十心を主張するについては、おそらく『瓔珞經』をその素地としながらも、眞諦の譯出書、そして吉藏自身は意識していなかったであろうが、もともと眞諦の所説が大きく關與していることになる。なお、十住を十解とするのも眞諦特有の譯語と知られているが、吉藏は兩語を併用している。

いったい、吉藏は眞諦所説の四十心の具體的な內容にはとりわけ注目していたようである。この疏中以外でも、たとえば、二種生死を受ける階位について、彼自身は地前を分段生死、初地以上を變易生死とするのであり、それとは異なるけれども、十行の第六心以上で變易生死を受けるとする眞諦説をしばしば引用している。あわせて

この眞諦説は『攝大乘論』と『仁王經』にもとづくとも言う[43]。あるいはまた、斷惑についても、四十心に卽してその過程を説く眞諦説に言及している[44]。

（二）二諦と中道をめぐって

いうまでもなく吉藏の教學においては中道は二諦によって示され、二諦を根本とする。この疏中でも「二諦の義は、佛法の大宗」（巻中四・三三九上）と言明している。かつ、「今ま二諦と言う者は、因緣の空の有を以て世諦と爲し、因緣の有の空を眞諦と爲す。至論には諸法本來不二なるも、因緣の爲の故に說きて二と言うのみ」（同上）、「本と二に對して無二を說く。其の二既に無ければ、豈に一を存するを得んや」（巻中四・三四〇中）と言い、この二諦はいわゆる約教の假名因緣の二諦であり、有無二見に對して假に不二中道を說くにすぎず、有無二邊二見を離れたならば、すでに不二の中道も無いと確認している。

ところが『仁王經』の經文中には二諦と（中道）第一義諦の三諦が見えているため、吉藏は會稽嘉祥寺時期における初期の著述とされる『二諦義』のなかで、この經文の三諦についても「但だ衆生に隨順して三諦ありと說くのみ」（巻中・大正四五・一〇一中）と、教說であることを主張している[45]。

『二諦義』ではあわせて、眞諦三藏も三諦義を採用しているとみなして警戒し、

脫いは眞諦三藏、三諦の義ありと明かす。今ま明かす、此の三諦は竝びに衆生に隨うが故に說くのみ。二諦は既に是れ衆生に隨って說く。中道第一義諦も亦た是れ衆生に隨って說く。何となれば、既に二に非ざれば、豈に是れ不二あらんや。故に『中論』に云わく、『若し有無成ずれば、非有非無も成ず』と。有無すでに成ぜず、非有非無なんぞ成ぜん。一切皆な淨なり。（同上）

と指摘し、『中論』(巻四・大正三〇・三五下)の句を引用しつつ、二諦と中道第一義諦の三諦ともに教説であり、二が否定されると、すでに不二中道も成立しないと説いている。眞諦の譯出書のうち『佛性論』などでも第一義諦や中道が説かれているが、問題にされている眞諦の三諦説とは、彼の『仁王經』の疏中に説かれていたのではなかったかと推測される。ところが吉藏疏中では眞諦所説の三諦が直接取りあげられることはない。[46]

ただ圓測疏には眞諦の三諦説が引用されており、[47]たとえば、經文「汝今無聽、我今無説」(巻上「二諦品」・八二九上)下には次のようにある。

『本記』云、『有聽有説』、即是不一。『無聽無説』、即是不二。不一(?)即是二諦、[48]一眞二俗。不二即是第一義諦、非眞非俗、故名第一義諦。一云、不一即是二諦差別義。不二即是二諦無差別義。非謂二諦之外、更立第三諦。雖有兩説、後説爲正。(巻中末・四〇三上〜中)

必ずしも明快ではないが、ここには二説竝記されてあり、第一説では不一の俗諦と眞諦を二諦とし、さらに眞俗不二・非眞非俗を第一義諦とするらしい。第二説では、差別された眞諦と俗諦を二諦とし、二諦を差別しないのを第一義諦とし、二諦の外に第三諦を立てないと言う。かつ第二説のほうを正説としている。この引用のかぎりでは兩説ともに眞諦の説であるのか明らかでないが、第一説では二諦とは別に第一義諦を認めている。また第二説でも二諦の無差別を説くのみでは、なお無差別という第三諦が認められることにもなろう。

吉藏が問題にした眞諦の所説は具體的には知りえず、臆測にとどめざるをえないが、いずれにせよ、もし眞諦の三諦説がこのようであったとすれば、眞俗二諦ならびに不二中道をも實體視しない吉藏のほうでは看過できなかったはずである。

無得正観は中道正観にほかならず、その中道はまた佛性とされる。これも吉藏の教學の基本となっているが、(49)この疏中では經文を引用しつつ、「『不生不滅』なる者は、是れ中道の異名、不思議寂滅の別稱、亦た佛性と名づく。卽ち十方佛の母。一大事なる者は卽ち其の事なり」(巻上一・三一五上〜中)と説いている。これは、經文「二諦品」の一節「①如如文字、修諸佛智母。一切衆生性根本智母、卽爲薩婆若體。②諸佛未成佛、以當佛爲智母、未得爲性。③已得爲薩婆若、三乘般若、不生不滅、自性常住。一切衆生、以此爲覺性故」(八二九中)を念頭に置いたものである。

(三) 佛性について

吉藏疏は、この一節の番號を附した箇所について、順次①現常佛性、②當常佛性、③了因佛性の三種佛性で解釋している(巻中四・三四二上)。このような三種佛性は他の吉藏の著述中には見られず、またその內容も必ずしも明らかでない。いまかりに要約してみると、おおよそ、①現常佛性とは、衆生の本性と佛一切智が不一不二の狀態、②當常佛性とは、成佛以前の狀態、③了因佛性とは、不生不滅の中道を了出し般若の正觀を得る狀態、とされている。また現常佛性と當常佛性は、成佛とそれ以前の狀態であり、顯・隱に配されている。

この三種佛性を提示したうえで、「佛性は當・現に非ずして、而も緣に約して當・現は同じからず。故に三種の說あり。若し無依無得にして緣に隨って說かば過ち無し。若し當・現これ定んで實なりと執せば卽ち諍論を成す」(同上)と、三者の一體を前提としながら、とくに現常と當常について、兩者が不二相卽であり無所得中道であることが强調されているのである。

經文のこの箇所については眞諦疏でも注目していたらしく、圓測疏では詳しく『本記』を引用している。そこでも次のように三種佛性によって解釋している(括弧內は經文)。

> 明本性以爲母。未得佛時、『以當佛爲智母』、若得佛時、『卽薩婆若』、是一切智。諸佛未成佛時、名自性。卽是隱爲如來藏。後修得佛、解脱道時、性顯爲法身、卽薩婆若。覺顯本性、名修者爲化。爲化能顯本佛、故名『智母』。『未得爲性』者、未得時、但有本性。故名性佛性。若道中引出佛性。果卽涅槃、卽至果佛性也。未來（「來」は衍か）得通二性、已得唯是涅槃性。……據修習、雖有三乘、論其本性、皆不生滅。『一切衆生、以此爲覺性』者、通結本性義。分爲三也。（巻中末・四〇五下）

眞諦疏も難解であるが、おおよそ、成佛前後を「隱るるを如來藏と爲す」「性顯るるを法身と爲す」と如來藏と法身の隱・顯で捉え、さらにまた性（自性住に相當しよう）・引出・至果（至得）の三種佛性で説明し、前二者を成佛以前、至果佛性を涅槃性としている。この三種佛性は『佛性論』巻二（大正三一・七九四上）、および名稱のみであるが『攝大乘論釋』巻七（二〇〇下）に出るものである。

吉藏疏はこの眞諦疏を參照していたはずである。現常佛性は至果佛性に、當常佛性は自性住佛性にそれぞれ相當し、了因佛性は引出佛性のことらしい[50]。また、現常と當常を顯・隱に配しているのは、あわせて兩者を法身と如來藏にも擬しているのであろう。しかし、眞諦疏とはあえて名稱の異なる三種佛性を言い、三種佛性についてただちに隱・顯の不二相卽を説き、佛性を性急に無所得中道に結びつけている。眞諦疏の影響を受けながらも、それを短絡したかたちの議論となっているようである。

ところが、『仁王般若經疏』の後に撰述されたと思われる『勝鬘寶窟』では、如來藏説との關連で眞諦所説の三種佛性が取りあげられている。

まず如來藏を定義した箇所で次のように引用している。

> 三藏云わく、亦た如來胎と言う。如來藏、煩惱の中に在るを如來藏と名づく。如來藏は卽ち是れ佛性。佛性に三あり。一、自性住佛性。二、引出佛性。三、至得佛性。引出佛性は、初發意より金剛心に至るまで、

此中の佛性を名づけて引出と爲す。引出なる者は、凡そ五位より出づ。一、闡提より出づ。二、外道より出づ。三、聲聞より出づ。四、縁覺より出づ。五、菩薩の無明住地位より出づ。諸佛三身は卽ち是れ至得佛性。前の二性を以て本と爲すと。此の語、『佛性論』に出づ。[51]（巻下本・六七中）

吉藏は『佛性論』で説かれる隱覆の義に依って、如來藏を「如來、隱に在りて現れず」と定義し、自説を傍證するためにこの眞諦説を引用している。眞諦説の引用末尾が不明瞭であるが、おそらく文末の「此の語、『佛性論』に出づ」のみが吉藏のコメントであろう。如來藏を三種佛性に據って説いているのは眞諦説であると思われる。

また、如來藏の染淨依持を説く『勝鬘經』の經文「如來藏常住不變、是故如來藏是依是持是建立」（大正十二・二二二中）の解釋についても、如來藏が生死衆生の依・持・建立であることを、それぞれ三種佛性にあてはめている眞諦説に依據している。

三藏師の意に、『依』なる者は、卽ち自性住佛性。縁に從りて有らず、名づけて自性と爲す。體は是れ常法、故に名づけて住と爲す。是の常住なるを以て、能く生死の爲に依と作るなり。『持』なる者は卽ち引出佛性。佛性あるに由るが故に、修行し本有の法を顯出するを得、故に名づけて持と爲す。『建立』なる者は卽ち至得果佛性。佛性あるを以ての故に果德を成ず、名づけて建立と爲す。（巻下末・八三上）

眞諦説の引用はこの二例にすぎないが、ともに如來藏の重要な側面にかかわっている。吉藏は如來藏の解釋については、それを三種佛性にもとづいて説いている眞諦説に全面的に依據している。吉藏はむろん、三種佛性が説かれており、現在では眞諦の著述と見なされている『佛性論』を參照している。けれども、その三種佛性説を攝取するにあたっては、眞諦の所説を媒介とし、それに依據していたことが察せられる。

なお『勝鬘寶窟』では、如來藏と法身とについても、「然るに如來藏と法身とは、更く二ある無し。只是隱顯の名なるのみ。法身を隱す、故に如來藏と名づく。法身を顯わす、故に法身と名づく」（同上・六八中）と、隱・

顯で說いている。そのうえで如來藏と法身の不二が隱と顯の二不二相卽によって示され、如來藏が法身と異ならず、言亡慮絕の眞如實相であり中道にほかならないことが導かれている。如來藏と法身を隱・顯で示すことは吉藏以前にすでに行われていたとされるが、彼は「隱を如來藏と名づけ、顯を法身と名づく」などとする二句を繰りかえして用いている。これも圓測が引用するさきの『本記』に見えている如來藏と法身を表す二句に類似する。この句についても、吉藏はあるいは直接には眞諦にもとづいていた可能性もあろう。

とまれ、三種佛性の攝取、ひいては三種佛性をもとにして如來藏を解釋することでは、吉藏は眞諦說に大きく負っていると考えられる。

かりのむすび

以上、吉藏が明らかに眞諦の所說として引用しているものに、あえて限定して取りあげてみた。そこでひとまず、第一に「眞諦三藏云」などと明記して彼の所說を直接引用している例、第二に、眞諦の著述とされる『七事記』と關わっているはずの經典冒頭の證信序の解釋、第三に、吉藏と眞諦の兩者ともに撰述している『仁王經』の疏釋を取りあげ、また第三については、菩薩の階位說、二諦と中道、佛性という問題にかぎって、吉藏疏中に見られる眞諦說との關連を瞥見しておいた。

このようにきわめて限定された範圍から吉藏の教學における眞諦の影響を窺うことは困難であるが、いささか察せられることを記して、かりのむすびとしておきたい。まず豫想されることではあるが、吉藏は傳譯者としての眞諦がもたらした知識や情報には多大の期待を寄せている。これは眞諦の所說として引用されるその多くが、固有名詞の語義解釋や、インドの知識や情報を傳えるものであることによっても明らかである。また、眞諦說を

明記して引用するかぎり、それを權威とみなして依據する姿勢はとりたてて窺われず、自說に對する異說として、あるいは諸說を列擧するうちの一說として提示されることが多い。傾聽すべき一說として尊重されるにとどまっているようである。ただし、證信序の解釋や『仁王經』の疏釋などでは、眞諦說とは明記せずに引用したり、あるいはそれによって自說を補完したりしていることから、水面下では相當依據していたことが窺われる。

本稿で取りあげたうち、吉藏の教學に直接關わってくるのは、二諦と中道、および佛性の問題となろう。

このうち二諦については、吉藏は自說との相異に氣づいていたはずであるが、眞諦說を取りあげての議論は見られない。むしろこれは、吉藏の長安時期の後期著述のなかで攝論師の三無性・非安立諦への批判として展開されているようである。

ただし、佛性に關しては、吉藏は三種佛性の攝取にさいして眞諦の所說に影響を受けていたことが知られる。これについて簡單に補足しておくと、吉藏において如來藏は『佛性論』の如來藏五種、『勝鬘經』の五藏義、『攝大乘論釋』の法界（法身）五義として深化され、あわせて『法華經論』の五種甚深へと結びつけられて「成佛の義、要ず此の五を具う」とされているが、その內實は三種佛性にほかならない（『法華論疏』巻中・大正四〇・八〇二上）。そこから『法華經』の一乘に成佛の五義が具わっていることを示し、『法華經』には佛性が明かされないとする光宅寺法雲などの舊說を最終的に論駁するにいたっている。[52] また他方では、三種佛性は『攝大乘論釋』に說かれる大乘の三義（性・隨・得）と同義とされ、さらに大乘（一乘）の三義は『十二門論』にも適用され、その「觀因緣門」（大正三〇・一五九下）の「大分深義、所謂空也」は乘性、「通達是義」は乘得、「具足六波羅蜜」は乘隨とも解釋されている（『勝鬘寶窟』巻上末・二四中）。三種佛性・大乘の三義を介して、『法華經』『勝鬘經』などの一乘・佛性と三論教學の中道實相の統合がはかられているのである。三種佛性は吉藏の教學のなかで重要な役割を果たしていることになろう。

さらに進んで、吉藏の教學の根幹にかかわる問題について眞諦の影響を全面的に量るためには、『攝大乘論』をはじめとする眞諦の全譯業をあわせて檢討せねばならないことは言うまでもない。

注

(1) 吉藏の著述のなかでは、眞諦について、わずかに『法華經』「提婆達多品」の譯出に關連して、「梁末有西天竺優禪尼國人、名婆羅末陀、此云眞諦、又翻出此品、始安見寶塔品後也」(『法華義疏』巻一・大正三四・四五二上)と言及する。また吉藏の『涅槃經疏』には興皇法朗が眞諦に『本有今無四偈論』の翻譯を請うたことを記していたという(安澄『中論疏記』巻三末・大正六五・九八中)。
(2) 平井俊榮『中國般若思想史研究—吉藏と三論學派—』(春秋社、一九七六年)三五四~三八一頁參照。
(3) 眞諦の譯述書については、宇井伯壽「眞諦三藏傳の研究」(『印度哲學研究第六』、岩波書店、一九六五年)に、『歴代三寶紀』にもとづいて翻譯は約五十二部、撰述は約二十九部とひとまず整理されている。
(4) 『法華玄論』巻一(大正三四・三六四下)、『維摩經義疏』巻一(大正三八・九一五下)、『淨名玄論』巻二(大正三八・八六七中)、『法華論疏』巻上(大正四〇・七八六中)などを參照。
(5) 『大乘玄論』巻五(大正四五・六三下~六四中)。なお『中觀論疏』序疏(大正四二・一下)をもあわせて參照のこと。吉藏のばあい、四依とは大乘の菩薩の階位第十地に相當するとしている。
(6) 『百論疏』序疏(大正四二・二三四中~下)、『法華論疏』巻上(大正四〇・七八五上)。
(7) この著述も現在では眞諦自身の著述と一般に認められている。
(8) 水野清一・長廣敏雄『龍門石窟の研究(二)本文篇』(同朋舍、一九八〇年覆刻版)三三九・三四一頁所載の拓本による。大正藏の『付法藏傳』によれば、龍樹は第十三祖、婆修槃陀は第二十祖とも數えられる。
(9) 船山徹「眞諦三藏の著作の特徴」(『關西大學東西學術研究所紀要』第三八輯、二〇〇五年)に、眞諦の著述二十六部が

整理されている。

(10) 原文は「眞諦三藏釋攝大乘論意、自十行第六心去、則三界外受生。云云」。

(11) 原文は「明了論云、支提、此云淨處也」。内容から見て『明了論』の本文でない。

(12) 眞諦の語義解釋については、前注（9）船山論文に詳細に紹介されている。

(13) 迦留陀夷・摩訶迦葉は眞諦の著述『十八部論疏』から引用されるが、便宜的にここにも含めておく。

(14) 吉藏は直接出會った天竺僧から「日月燈明佛」や「迦旃延」の情報を得ている。『法華義疏』卷二（大正三四・四七九下）、『法華統略』卷上本（菅野博史譯注本（上）、大藏出版、一九九八年）二五三頁。

(15) 吉藏にはまた『中邊分別論疏』があったと傳えられる（石田茂作『奈良朝現在一切經疏目錄』、東洋文庫、一九三〇年）。この著述もあるいは眞諦の「中邊分別論疏三卷」（『大唐內典錄』卷五・大正五五・二七三中）と關っていたかもしれないが、兩著ともに亡佚している。

(16) ただし、眞諦譯出の『中論』は羅睺羅跋陀羅註のテキストであったとされる。今津洪嶽「羅睺羅跋陀羅の中論註に就て」（『現代佛教』二卷十六號、一九二五年）。

(17) また『大品經義疏』卷一（續一・三八・一・十三裏上）を參照。

(18) 吉藏の著述のなかでは、このほか、『觀無量壽經義疏』卷一（大正三七・二三九上～中）などでも通序（證信序）について說いているが、簡略化されている。

(19) 『仁王般若經疏』卷上一（大正三三・三二六上）。また『涅槃經集解』卷二（大正三七・三八三中～三八四中）所載の諸說を參照。

(20) 『法華義記』卷一（大正三三・五七五中）。また前注『涅槃經集解』卷二所載の明駿說を參照。

(21) なお北地の慧遠『無量壽經義疏』卷上（大正三七・九二下）でも六事に言及する。

(22) 吉藏が引用する『燈論』偈の句「一切修多羅、法門皆如是」は『付法藏傳』の「(婆修槃陀) 善解一切修多羅義」を想起させる。前注（8）『龍門石窟の研究（二）本文篇』三四一頁參照。『燈論』は、あるいは天親に假託された當時の僞書

ではなかったかと推測される。

(23) 憬興『三彌勒經疏』に「言在者、燈論云、有二種。一心所在、二身所在。身所在如竹林精舍靈鷲山等。其心所在者有六。一梵住。云云」(大正三八・三〇六下～三〇七上)と、證信序の「在」を説く『燈論』を引用している。この『燈論』はおそらく吉藏の引用するものと同一書であろう。憬興は新羅の神文王(在位六八一～六九一)の國老であったとされる(『三國遺事』巻五・大正四九・一〇一二下)。

(24)「微細律」については古來不明であったらしい。唐の定賓は「微細律者、卽犍度中辨微細罪也。諸師未曉」(『四分律疏飾宗義記』巻十本・續一・六六・三・二九一表下)とコメントしている。

(25) 五種謗は、おそらく『攝大乘論釋』巻十二(大正三一・二四四上)の四謗に、『智度論』巻十五(大正二五・一七〇下)の愚癡論を挿入してなった說であろう。

(26) なお『金剛仙論』巻一(大正二五・八〇〇下)にも理と教の「決定如是」が説かれている。

(27)『大般若經理趣分述讃』巻一(大正三三・二七中)、『法華玄贊』巻一末(大正三四・六六三上)などを參照。ただし、瑤公は「寶公」にも作り、未詳。

(28) 敦煌寫本・道液『淨名經關中釋抄』巻上(大正八五・五一二上～中)には、『智度論』の四種住に眞諦が境界住以下の四住を加えて八住としたと說いている。

(29)『仁王般若經疏』巻上一(大正三三・三一六下～三一七上)に見える八住では、天住を四禪として他の吉藏の著述とは異なっているが、むしろ『地持論』や『三無性論』、眞諦の說に合致する。

(30) この三著は順次、『仁王般若經疏』巻上一(大正三三・三一六下)、『維摩經義疏』巻一(大正三八・九一九上)、『勝鬘寶窟』巻上本(大正三七・七下)に引用される。このうち『闍王懺悔經』はもと眞諦『金剛般若疏』に引用されると傳えられる。圓測『解深密經疏』巻一(續一・三四・四・三〇二裏上)、同『仁王經疏』巻上本(大正三三・三六三中)參照。

(31)『仁王般若經』が僞經であることは梁代から言われており、吉藏もまたそれを承知していた。『二諦義』巻下(大正四五・一一三下)、『法華玄論』巻十(大正三四・四四三下)參照。吉藏の『仁王般若經疏』はこれらの著述以後の成立と

推測される。

（32）眞諦説を「三藏師云」として引用するのは、吉藏の他の著述には殆ど見うけられず、特異であるが、目下その理由については知りえない。

（33）ただし、經に宗體を立てる問題については吉藏の所説が一定していない。菅野博史『中國法華思想の研究』（春秋社、一九九四年）四九六～五〇四頁參照。

（34）あるいは『仁王般若經』の十信を習種性に置き（巻中三・三二九上）、『仁王般若經』の十信を習種性、『瓔珞本業經』の十信を外凡十善とし（同上・三三三上）、『仁王般若經』の十信・十住、および『瓔珞本業經』の十住をともに習種性とし（巻下五・三四八中～三四九中）、一定していない。

（35）この『本記』と同文が、智顗・灌頂『仁王護國般若經疏』巻四（大正三三・二七三中）にも「古人云」として引用されている。

（36）圓測『仁王經疏』巻中本（大正三三・三八六下）に「本記云、十信爲習種性、十解爲性種性、十行爲道種性、十廻向已上、即屬見道」としたうえで、三伏忍位についての三異説が詳細に論じられる。また同書同巻（三九三下）などをも參照。

（37）圓測『仁王經疏』巻下末（大正三三・四一五上）には『仁王般若經』の「修行十善」（大正八・八三一中）を解して「此修十善、謂不殺生等十善業道。或可十信、十種信心。雖有兩說、本記意存十信」と言う。

（38）『中觀論疏』巻二本（大正四二・二四下）、『法華玄論』巻四（大正三四・三九六上）、同巻八（四二四中）、『法華義疏』巻十一（大正三四・六一二下）、『淨名玄論』巻一（大正三八・八六一下）、その他。

（39）『法華玄論』巻五（大正三四・四〇三中）、同巻八（四三三上）。

（40）この論書については未詳。『法經錄』に「五凡夫論一巻／右一論、是人造僞妄」（巻五・大正五五・一四二上）。

（41）慧均『大乘四論玄義』巻二（續一・七四・一・一四裏下）。また崔鉛植校注『大乘四論玄義記』（Bulkwang 出版社、二〇〇九年）三一八～三一九頁。

（42）水野弘元「五十二位等の菩薩階位説」（『佛教學』十八號、一九八四年）參照。

(43)『勝鬘寶窟』巻中末（大正三七・四九上～中）、『法華義疏』巻七（大正三四・五四三下）。

(44) たとえば『法華統略』巻下本に「依眞諦師意、十信但伏見諦、十解則斷見諦惑、伏修惑。至十行第六心、斷修惑盡、與二乘齊。十行第七心已去、伏四住習及無明也。初地已去、斷四住習及無明也」（菅野博史譯注本（下）、大藏出版、二〇〇〇年）七二六頁。また『勝鬘寶窟』巻中末（大正三七・五一中）參照。

(45) 吉藏の長安日嚴寺時期の『中觀論疏』巻三本（大正四二・三四下）、『大乘玄論』巻一（大正四五・一九中）にも、『仁王般若經』の有諦・無諦・中道第一義諦が取りあげられている。

(46)『仁王般若經疏』巻中四（大正三三・三四三上）では、わずかに空諦・色諦・心諦の三諦について、「三藏師云」として眞諦の所説が引用されるが、各項目の説明にすぎない。

(47) 圓測『仁王經疏』巻上末（大正三三・三八二上）、同巻中末（四〇三上）などにも三諦にかかわる『本記』の引用がある。

(48) 原文は「即云不一、即是二諦」。良賁『仁王護國般若波羅蜜多經疏』巻中二（大正三三・四八三上）所引の『本記』を參照した。

(49)『大乘玄論』巻三「佛性義」（大正四五・三五中～四二中）參照。

(50)『仁王般若經疏』巻上一に「三藏師云、一自性根、本是凡夫。二引取根、十信至十地。三得果根、佛地」（大正三三・三一七下）と眞諦の三根説が引用されるが、吉藏疏の三種佛性との關連は不明。圓測『仁王經疏』巻上本（大正三三・三六七上）に引用される『本記』の三根説もほぼ同文。

(51) 以下『勝鬘寶窟』の引用文は、一々注記しないが大正藏の校勘に従って改めている箇所がある。

(52) このことについては横超慧日『法華思想の研究』（平樂寺書店、一九七一年）二四八～二五六頁參照。

道基の生涯と思想
——敦煌出土『雜阿毘曇心章』巻第三（S二七七＋P二七九六）「四善根義」を中心として

池田將則

本稿は、南北朝末から隋唐初のいわゆる「攝論宗」を代表する學匠の一人である道基（五七七以前～六三七）に焦點を當て、新出資料である道基撰述書の殘巻『雜阿毘曇心章』巻第三（S二七七＋P二七九六）[1]の解讀を中心に、道基の傳歴とその思想の一端とを論ずることを目的とする。

周知のように、一般に「攝論宗」が北地に興起したのは曇遷（五四二～六〇七）に始まるとされており、北周武帝の廢佛（五七四～五七七年）を避け南朝陳に亡命して『攝大乘論』を入手した曇遷が、隋の建國後に北地に戻って彭城で開講し、さらに開皇七年（五八七）に隋文帝（在位五八一～六〇四）の勅を受け長安に入京して『攝大乘論釋』を開講したのが北地における『攝大乘論釋』講説の始まりとされている。[2]

曇遷に始まる「攝論宗」は隋から唐初にかけての佛教史において主流の位置を占めていたと言ってよいであろうが、隋唐初における「攝論宗」の推移として注目すべきことは、曇遷系統の長安「攝論宗」とは別に、眞諦（四九九～五六九）の直弟子の一人、法泰に受業し、彭城崇聖寺にとどまって弘法した靖嵩（五三七～六一四）

の系統が存在することである。靖嵩自身は彭城から動くことはなかったが、靖嵩のもとで學んだと考えられる道基は煬帝（在位六〇四～六一八）の治世に洛陽慧日道場において盛んに講説を開き、また隋末唐初の混亂期には他の慧日道場の大德たちとともに蜀（四川省）に避難し、『攝大乘論』を宣揚していた。從來から注目されてきたように、道基はインドへ旅立つ前の玄奘（六〇二?～六六四）[3]が青年期に敬事した師の一人であり、眞諦―法泰―靖嵩―道基とつらなる學系から玄奘が輩出したことは隋唐初の佛敎史において非常に深い意味を持つのではないかと考えられる。

本稿で取り上げる『雜阿毘曇心章』卷第三（S二七七＋P二七九六）は、この道基の撰述に係る、法救（ダルマトラータ）造・僧伽跋摩等譯『雜阿毘曇心論』（四三五年譯了[4]）に對する「章」形式[5]の注釋の殘卷である。本殘卷は玄奘習學當時の中國におけるアビダルマ學の實態を傳える貴重な實録であり、「攝論宗」の思想・實踐を考えるうえでの重要資料の一つである。本稿ではまずこの文獻に關する書誌的な問題について基本情報をまとめ、次に『續高僧傳』本傳をもとに道基の傳歷を跡づけ、最後に現存殘卷の初めの一章「四善根義」にみられる特徴的思想について論じてみたい。以下、(一)『雜阿毘曇心章』卷第三（S二七七＋P二七九六）について、(二)道基傳、(三)「四善根義」の思想、の三節に分けて論述する。

一　『雜阿毘曇心章』卷第三（S二七七＋P二七九六）について

本殘卷は敦煌出土スタイン二七七寫本とペリオ二七九六寫本との二本に分かれて傳存するが、前者の末尾と後者の冒頭とが接合する一連の文獻であり、ペリオ本の最後に「『雜阿毘曇心章』卷第三」との尾題を有する。撰者の名は記されていないが、日本の安澄（七六三～八一四）や凝然（一二四〇～一三二一）が引用する道基『阿毘曇章』

（もしくは『毘曇章』）の佚文と一致する部分があることから、道基撰述書の殘巻であることが判明する。以下、（一）接合部分の檢證と現存殘巻の構成、（二）佚文との對照と道基『阿毘曇章』の復元の二項に分けて論述する。

（一）接合部分の檢證と現存殘巻の構成

上述のように本殘巻はスタイン二七七寫本とペリオ二七九六寫本との二本として傳存し、前者は首尾缺で四六八行、後者は首缺尾存で一一二行が殘存する。(6) 兩寫本の接合部分を含む一段をまず釋文のかたちで示すと次のとおりである（スタイン本の末尾三行とペリオ本の冒頭三行とはペリオ本を上にしてつながる）。「S」はスタイン本、「P」はペリオ本の行數を示し、「……」は筆者による省略を表す。［ ］内は殘畫から推定した文字、【 】内は兩寫本の殘畫をつなぎあわせて判讀した文字であり、「□」は判讀不能の文字、「＊」は料紙の缺損部分の字數の推定を表す。

S464 ……第二以五人者、先明三人、都辨五人。從煖至一[須]□＊＊＊＊＊＊＊＊＊＊
S465 斯陀中開出家一種子、故五人。今言五人、從煖法至須陀洹爲第一人、家家[爲]＊＊＊＊＊＊＊＊＊＊
P1+S466 爲第四人、阿那含爲第五人。次以五【人攝】十二住者、五人內＊＊＊攝十二住內第一第＊＊＊＊＊
＊＊＊＊＊
P2+S467 以後收前、得言攝也。第二人攝第四第五【第】六三人。以實、家家不攝斷一二品、爲□＊＊＊＊＊
＊＊＊
P3+S468 故攝三人。第七第八兩人、以實言之、此斯陀果【但攝】第八人斷六品惑、不攝□＊＊＊＊＊＊＊＊
P4 通攝斷第五品惑、爲斯陀。第四人攝第九一人者、攝第九一種子人也。第五人＊＊＊＊＊＊＊＊＊

P5 者、以阿那含用前攝後、故攝三人也。……

料紙の下部が欠けているため不明の文字があるが、この一段の典據である眞諦（四九九〜五六九）譯『攝大乘論釋』(7) と本殘巻の前後の所説とを參照することにより、おおむね次のように復元して理解することが可能である。缺落している文字を推定して譯した部分は〔 〕で括り、意味上の補いは（ ）で括る。

S464 ……第二に五人によって（聲聞の十二住をおさめる）とは、まず三人を明らかにし、あわせて五人を説明する。煖法から第一の須〔陀洹までと、第二の斯陀含と、第三の阿那含とが三人であり〕、

S465 斯陀含のなかから開いて家〔家〕・一種子を別出するので、それで五人となる。いま「五人」と言うのは、煖法から須陀洹までを第一人とし、家家を〔第二人〕とし、〔斯陀含を第三人とし、一種子を〕

P1+S466 第四人とし、阿那含を第五人とする（のである）。次に五人によって十二住をおさめるとは、五人のうちの〔第一人は〕十二住のうちの第一・第〔二・第三の三人〕をおさめる。〔＊＊＊＊とは、〕

P2+S467 （行位からいえば）後（に位置する須陀洹）によって前（に位置する二人）をおさめるから、「攝（おさめる）」と言うことができるのである。（五人のうちの）第二人は（十二住のうちの）第四・第五・第六の三人をおさめる。實質的には、家家は（修道の）第一・第二品（の惑）を斷ずる（十二住の第四人）をおさめることはないのだが、爲□＊＊＊＊＊＊、

P3+S468 だから三人をおさめるのである。（十二住のうちの）第七・第八の兩人については、實質的に言えば、この斯陀含果はただ第六品の惑を斷ずる（十二住の）第八人をおさめるのみであり、〔第五品の惑を斷ずる十二住の第七人を〕おさめることはないのだが、＊＊

P4 ひろく第五品の惑を斷ずる（第七人）もおさめて、斯陀含とするのである。（五人のうちの）第四人は（十二住のうちの）第九の一人をおさめるとは、第九の一種子人をおさめるのである。（五人のうちの）第五

人は〔(十二住のうちの)第十・第十一・第十二の三人をおさめる〕

P5とは、阿那含が(行位からいえば)前(に位置する位)によって後(に位置する二人)をおさめるので、

それで三人をおさめるのである。……

この一段は現存残巻の第二章「四沙門果義」において『菩薩地持經』住品(大正三〇・九四五中下)や眞諦譯『攝大乘論釋』入因果修差別勝相品(大正三一・二三〇上)に説かれる聲聞の十二住と四沙門果(須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢)との對應關係が様々に分析されるなかの一節であり、ここでは前段でまず三人と五人との對應關係が規定され、後段で聲聞十二住のそれぞれの位が須陀洹・家家・斯陀含・一種子・阿那含という五段階の修行者のどれに相當するかが説明されている。まとめると次のようになる(理解の便のため、次項で凝然所引の佚

三人	五人	十二住
①煖法から須陀洹まで	①煖法から須陀洹まで	①〔聲聞自種性住――煖・頂・忍の三善根位〕
		②〔入正未越次取證方便住――世第一法〕
		③〔越次取證住――見道十五心ならびに第十六道比智〕
②斯陀含	②家家	④〔得不壞淨聖戒轉上漏盡住――修道の〕一・二品惑を斷ず
		⑤〔依增上戒增上意學出生住――三生の初家家〕
		⑥〔增上道品慧住――二生の家家〕
	③斯陀含	⑦〔增上諦觀慧住――〕第五品惑を斷ず
		⑧〔增上緣起慧住――〕第六品惑を斷ず、斯陀含果
	④一種子	⑨〔觀察生無相三昧方便住――〕一種子人
③阿那含	⑤阿那含	⑩〔究竟無相住――根本四禪および三空を得、〕阿那含果
		⑪〔解脱覺處住――非想の九品惑を斷ず〕
		⑫〔一切種阿羅漢住――具相・倶解脱〕

文と對照する道基の十二住の説も〔　〕で括って加える)。

ここにまとめたようにスタイン本の末尾とペリオ本の冒頭とは完全に接合する内容を持っている。したがって兩者が一連の文獻であることは明らかであろう。兩寫本をあわせた現存殘卷全體の構成は次のとおりである。

〔一〕四善根義（首缺）（S二七七・一～二一七行）
〔二〕四沙門果義　（S二七七・二一七～四六八行、P二七九六・一～二二行）
〔三〕轉根義（不完）（P二七九六・二三～一〇六行）
〔尾題・識語〕　（P二七九六・一〇七行）
〔三十七道品〕　（P二七九六・一〇八～一一二行）

初めの章は首部が缺けているが、次項の初めに指摘するようにこの章の一節が安澄『中論疏記』に引用されていることから、「四善根義」という章題を確定することができる。最後の「轉根義」は內容的には未完のまま書寫が中斷されているようだが、理由は明らかではない。現存三章の後に「『雜阿毘曇心章』卷第三」（P二七九六・一〇七行）という尾題があり、本殘卷が『雜阿毘曇心論』に對する「章」形式の注釋の第三卷であることが確認される。尾題の下に「陰曷師抄幷校竟、曷奉持也（わたくし陰曷師が書寫ならびに校訂を終え、わたくし曷〔師〕が奉持するものである）」（P二七九六・一〇七行）との識語を有するが、陰曷師なる人物については今のところ不明である。[8]識語の後にさらに三十七道品（三十七菩提分法）に關する簡單な説明が記されているが、この附記の性格も明らかではない。[9]

（二）佚文との對照と道基『阿毘曇章』の復元

本項では現存殘卷が『阿毘曇章』の名で傳えられる道基の著述の一部であることを明らかにしたい。初めに安澄と凝然との著述にみられる道基『阿毘曇章』（『毘曇章』）の佚文と現存殘卷の本文との一致を確認する。まず安澄『中論疏記』卷七末（大正六五・二〇七上）[10]が引用する慧基『毘曇章』第三卷「四善根義」の文と現存殘卷「四善根義」（S二七七・三四～五五行）の一節とを對照させると次のとおりである（〔 〕內は脫字もしくは脫文と考えられる文字の補い、「……」は筆者による省略、丸數字は筆者による插入。以下同）。

安澄『中論疏記』卷七末	『雜阿毘曇心章』卷第三
慧基『毘曇章』第三卷「四善根義」中解云、 問曰、捨凡夫性者、若（↓爲）世第一捨、爲苦法忍捨。 答、『婆沙』有三說。 一世第一捨。 二苦法忍捨。 二（↓三）說二處共捨。	二明捨凡夫性差別者、於中有二。一明捨凡夫性、二〔明〕捨三邪性。 初〔明〕捨凡夫性者、問曰、如言「捨凡夫性」者、爲〔世〕第一捨、爲苦法忍捨。…… 答曰、依『婆沙論』、有三論師、所說不同。 一有說者、即彼世第一法、能捨凡夫性。…… 二有說者、苦忍生時、捨凡夫性。…… 三有說者、世第一法與苦忍、共捨凡夫性。……

問曰、有三邪性。一者邪趣、謂三悪趣。二者邪業、五無間業。三者邪見、謂五見也。此何處捨。 答、或有説者、苦法忍捨彼三邪。	二明捨〔三〕邪性在、邪性有三。謂邪趣邪業邪見。邪趣者、三悪道也。邪業者、五無間業。邪見者、五見是也。 問曰、世間第一法捨此三邪、爲捨何等。…… 或有説者、苦法忍心捨彼三邪。
問曰、邪趣邪業、實義言之、修道所斷。云何乃言「苦法忍捨」。 答曰、所言「對治」、有其衆多。①有捨對治、〔②有斷對治、〕③有持對治、④不作對治、⑤不趣對治。 ①其苦法忍、是凡夫性正捨對治。②亦於見苦所斷十使、爲斷對治。③諸無漏道、是持對治。④不作無間業及餘不善業、是不作對治。⑤不趣悪趣、是不趣對治。如是等故、名捨邪性。准之可悉。	問曰、邪趣〔邪〕業、實義言之、修道所斷。云何乃言「苦法忍捨」。 答曰、所言「對治」、有衆多。①有捨對治、〔②有斷對治、〕③有持對治、④不作對治〔、⑤不趣對治〕。 〔①其苦法忍、是凡夫性正捨對治。②亦於見苦所斷十使、爲斷對治。〕③諸無漏道、是持對治。④不作無間業及餘不善業、是不作對治。⑤不趣悪道、是不趣對治。如是等故、名捨邪性。

全體的に安澄はかなり要約して引用しているようだが、現存殘卷「或有説者、苦法忍心捨彼三邪」以下の最後の一段については省略せずに引用しており、安澄の引用する『毘曇章』第三巻の佚文と現存殘卷の本文とが一致することが確認できる。[11]『毘曇章』の撰述者の名はここでは「慧基」と記されているが、『中論疏記』のその他の箇所ではおおむね「道基」であり、別人と考える必要はない。[12]『毘曇章』と『雜阿毘曇心章』という書名の違いについては後述する。安澄の引用と現存殘卷の卷數が一致していることは特に重要であり（後述）、また、章題も寫本では缺損しているところを補うことができる。

次に凝然『五教章通路記』巻四十一（大正七二・五三一上）[13]が引用する道基法師『阿毘曇章』第七の文と現存殘巻「四善根義」（S二七七・一九〇～一九四行）の一節とを對照させると次のとおりである。

凝然『五教章通路記』巻四十一
道基法師『阿毘曇章』第七云、 問曰、三乘之人、幾劫得於菩提。 答曰、且依小乘、聲聞一乘有二種根。一是速成、二是遲緩。 其速成者、於三生中得聲聞菩提。故『倶舍論』云、「第一生中、 種解脱分善根。第二生中、以修達分善根。第三生中、修得聖道、 證得解脱」。此以疾證聖果爲利、而實其間通利鈍也。 若遲緩者、經六十劫。此説刀兵等小劫。此〔以〕遲證聖果爲鈍、 而實其中通利鈍也。〈已上。〉

『雜阿毘曇心章』巻第三
五依身所起時之分齊。 問曰、三乘之中、幾劫得於菩提。 答曰、且依小乘、聲聞一乘有二種根。一是利根、二是鈍根。 據利根人、於三生中得聲聞菩提。故『倶舍論』云、「第一生中、 種解脱分善根。第二生中、次修達分善根。第三生中、修得聖道、 證於解脱」。此以疾證聖果爲利、而實其間通利鈍。 若鈍根者、逕六十劫。此説刀兵等小劫也。此〔以〕遲證聖果爲 鈍、而實其中通利鈍也。

凝然は現存殘巻の原文の「利根」を「速成」、「鈍根」を「遲緩」と言い換えているが、それ以外は逐語的にすべて一致していることが確認できる。なお、上の安澄の場合とは異なり、現存殘巻とのあいだに巻數の相違がみられるが、それについては後述する。

以上の二例では『阿毘曇章』との一致を確認したが、續いて道基のもう一つの主著『攝論章』との一致を確認する（『攝論章』については後述）。まず凝然『華嚴孔目章發悟記』巻二（大日本佛教全書七・二七九下）が「取意」として要約して引用する「道基法師」の説と現存殘巻「四沙門果義」（S二七七・四四三～四五七行）の一節とを

對照させると次のとおりである。

凝然『華嚴孔目章發悟記』巻二	『雜阿毘曇心章』巻第三
道基法師云、	初名相差別者、如『地持論』住品中說。
第一煖頂忍位。	第一聲聞自種性住、……此是煖頂忍三善根位。……
第二世第一法。	第二入正未越次取證方便住、……此是世第一法、……
第三見道及第十六心。	第三越次取證〔住〕、……此是見道十〔五〕心也、并第十六道比智。……
第四得四不壞信、斷欲修惑一二品也。	第四得不壞淨聖戒轉上漏盡住、……斷修道一二品惑也。
第五三生家家。	〔第〕五依增上戒增上意學出生住、……爲三生初家家也。
第六二生家家。	第六增上道品慧住、斷第四品惑、爲二生家家。
第七斯陀含向。	第七增上諦觀慧住、此斷第五品惑也。
第八斯陀含果。	第八增上緣起慧住、此以斷第六品惑、是斯陀含果也。
第九一種子。	第九觀察生無相三昧方便住、……名一種子人等。……
第十阿那含果、并斷四禪三空惑位。	〔第十〕究竟無相住、……此是阿那含果已去、得根本四禪及三空。……
第十一非想離欲道中、入滅盡定、或可將入羅漢俱解脫位。	十一解脫覺處〔住〕者、……此斷非想九品惑、住一一品、皆得入滅盡定。……將入阿羅漢俱解脫住也。
第十二阿羅漢果、通惠俱利鈍。〈取意。『攝論章』主。〉	十二一切〔種〕阿羅漢住、……亦名具相、或名俱解脫也。

凝然は引用書名を明示していないが、最後に「『攝論章』主」と注記していることから考えて、おそらく道基『攝論章』からの引用であろう。ここで説明されているのは、前項でもふれた聲聞十二住の一つ一つの位が、それぞれ小乘の修行道のどの段階に相當するかということである。凝然『華嚴孔目章發悟記』(大日本佛教全書七・二七九上～二八〇上)では、この前後に淨影寺慧遠や眞諦三藏・存法師(?)など、道基も含めて計八家の解釋が引用されているが、それら諸家の解釋は第三住(=初地)が見道であり第十二住が阿羅漢果であるという點では一致しているものの、それ以外はほとんど諸説一致することがない。そのなかで現存殘巻の説は凝然が引用する道基の説とぴったり一致しており、本殘巻の撰述者が道基であることの例證の一つとすることができる。

さらに上の例のやや後の箇所で凝然『華嚴孔目章發悟記』巻三が引用する「道基法師」の説と現存殘巻「四沙門果義」の説との一致が例證として擧げられる。凝然は聲聞十二住と菩薩十二住との對應關係に關して、まず「聲聞の第三住は菩薩の離垢地(第二地)であり、順次に第十一住は法雲地(第十地)、第十二住は佛果である」とする眞諦三藏の説を紹介し[14]、續けてその眞諦説に對する道基の批判を引き、さらに次のように道基の自説を引用している。

……道基法師極行此解、卽師正判云、「第三住卽歡喜」、乃至「第十二住是法雲地」。(大日本佛教全書七・二八六下)

……道基法師はしばしばこのような見解を示したのであって、つまり法師の正義は次のようである。「第三住はつまり初歡喜地であり」、乃至「第十二住は法雲地である」。

前後の文脈から考えて、これもおそらく道基『攝論章』からの引用であると考えられるが、現存殘巻「四沙門果義」(P二七九六・五～一二行)にこれと同じ説が述べられている。上掲の凝然の引用と對應する部分のみを抜粋すると次のとおりである(「　」内は『攝大乘論釋』〔大正三一・二三〇上〕の文)。

……「如聲聞已入正定位、菩薩第三位亦如此」者、此是歡喜地也。……「如聲聞住具相阿羅漢位、菩薩第〔十〕二位亦如此」、謂第十法雲地也。（P二七九六・七～一二行）

……「聲聞の已入正定位のように、菩薩第三位もこのようである」とは、これは歡喜地である。……「聲聞の住具相阿羅漢位のように、菩薩第十二位もこのようである」とは、第十法雲地のことである。

この一致も、やはり現存殘巻の撰述者が道基であることの傍證の一つとすることができるだろう。

以上の四例によって、現存殘巻の撰述者が道基であり、安澄や凝然が引用する『阿毘曇章』（もしくは『毘曇章』）と同一文獻であることは明らかであろう。

現存殘巻の『雜阿毘曇心章』という尾題と安澄や凝然の引用にみられる『阿毘曇章』という書名との相違が何に由來するのかはよく分からないが、兩者が同一文獻であることは疑えないので、おそらく何らかの傳承の相違によるものなのであろう。諸資料によれば道基には『雜阿毘曇心論』に對する「章」形式の注釋と眞諦譯『攝大乘論釋』に對する「章」形式の注釋という二部の著述があったことが知られる。[15] まとめると次のようになる。

『雜阿毘曇心論』章	『攝大乘論』章	出典
雜心玄章幷抄　八巻	大乘章抄　八巻	『續高僧傳』道基傳
雜阿毘曇心章（巻第三）	攝大乘義章（巻第四）[16]	現存殘巻
阿毘曇論義章　十巻	攝大乘論義章　十巻	義天『新編諸宗教藏總錄』巻三（一〇九一年撰）[17]
阿毘曇論鈔　一巻		

阿毘曇章　十卷	攝大乘論章　四卷	永超『東域傳燈目錄』（一〇九四年撰）[18]
阿毘曇章　十五卷	攝大乘義章　十四卷	凝然『華嚴經探玄記洞幽鈔』卷八十四[19]

いずれも書名や卷數に細かい相違はみられるが、別箇の著述であるとまで考える必要はないだろう。義天錄には『阿毘曇論義章』十卷と『阿毘曇論鈔』一卷という二部が記載されているが、これは『續高僧傳』本傳に記錄される『雜心玄章并抄』八卷の「章」と「抄」とを別出したものではないかと思われる。

また、現存殘卷の卷數が最初に擧げた安澄の引用とは一致し、その次に擧げら凝然の引用とは異なることについては、調卷の違いとして理解することができる。試みに現存殘卷と安澄『中論疏記』の引用によって復元した『雜阿毘曇心章』（『阿毘曇章』）全體の構成と、凝然の諸著述における引用から復元した全體の構成とを對照させると次のようになる。各章が『雜阿毘曇心論』のどこに該當するのかを知る一應の目安として、渡邊楳雄・水野弘元（譯）『雜阿毘曇心論』（國譯一切經 印度撰述部 毘曇部二〇・二一、大東出版社、一九三二年）による偈の通し番號を附記した。〔　〕內の章題は推定である。

現存殘卷と安澄の引用		凝然の引用		『雜阿毘曇心論』の該當箇所
卷	章題	卷	章題	
初卷	〔五陰義〕[20]			界品（七～一四偈）
	十二入義[21]			界品（一五～一九偈）
		第三卷	〔六因義〕[22]	行品（六八～八二偈）

巻	義	巻	義	品
第二巻	十悪業義（十悪義[23]）			業品（一二五～一四一偈）
	十使義（使義[24]）			使品（一七二～二〇六偈）
	斷障義（障義[25]）			使品（二二〇～二三九偈）
第三巻	四善根義	第七巻	四善根義[26]	賢聖品（二三八～二四〇偈）
	四沙門果義			賢聖品（二四一～二七一偈）
	轉根義			賢聖品（二七二・二七三・二八二偈）
第四巻		第九巻	〔十智義[27]〕	智品（二八六～三一八偈）
		第十巻	〔六神通義[28]〕	智品（三一九偈）
		第十一巻	禪支義[29]	定品（三四一～三四六偈）
第五巻	十二因縁義[30]			修多羅品（四〇三～四〇九偈）
	四諦義[31]	第十四巻	四諦義[32]	修多羅品（四一二・四一三偈）
	三世義[33]			擇品（五六五・五六六偈）
（不明）	賢聖義[34]			賢聖品
		（不明）	〔三十七道品義[35]〕	修多羅品（四二一～四二五偈）
	劫義[36]			擇品（五五六・五五七偈）
	三退義[37]			擇品（五五九・五六〇偈）

この復元は巻と章題とが明記されている佚文を中心に構成したものであり、必ずしも網羅的ではないが、それでもおおよそ現存殘巻および安澄引用本の一巻が凝然の引用する本では三巻に開かれていることが看取できる。したがって安澄・凝然が引用する『阿毘曇章』と現存殘巻とはやはり同一文獻であると結論してよい。

二　道基傳

本節では『續高僧傳』本傳を主な資料として道基の傳記を跡づけ、本殘巻が成立した時代的背景を明らかにしたい[38]。本傳によれば道基の生涯はおおよそ三つの時期に區分することができる。(一) 第一は彭城(江蘇省徐州)での習學期であり、ほぼ隋文帝(楊堅)の開皇(五八一～六〇〇)・仁壽(六〇一～六〇四)年間に相當する。(二) 第二は東都洛陽で『雜阿毘曇心論』等を講義した時期であり、ほぼ煬帝(楊廣)の大業年間(六〇五～六一八)に相當する。(三) 第三は成都で『攝大乘論』等を宣揚した時期であり、ほぼ唐高祖(李淵)の武德年間(六一八～六二六)と太宗(李世民)の貞觀年間(六二七～六四九)前半とに相當する。以下、この三期の區分をもとに論述する。

(一)　彭城期(五九〇以前～六〇四)

本傳によれば、道基の出自と習學の樣子とは次のようである。

釋道基、俗姓呂氏、河南東平人也。素挺生知、譽標岐嶷。年甫十四、負帙遊于彭城、博聽衆師、隨聞成德。討論奧旨、則解悟言前、披折新寄[39]、則思超文外。……(大正五〇・五三二中)

釋道基は、俗姓は呂氏、河南の東平郡（山東省泰安市東平）の人である。生まれながらに知恵が抜きん出ており、見るからに賢いと評判が高かった。[40] 十四歳になったばかりで、文箱を背負って彭城に遊學し、多くの先生がたの講義を聽いてまわって、聽聞するままに德を完成させていった。奧深い宗旨を討論すれば、言葉が發せられるまえにぱっと理解し、珍しい書物を繙けば、文外の意味にまで思索を重ねた。……

道基の生年は確定できないが、本傳によれば貞觀十一年（六三七）に「六十歲あまり」で亡くなっているので、六九歲沒として五六九年、六一歲沒として五七七年という八年間が生年の範圍となる。したがって、十四歲で彭城に遊學したのは、五八二年から五九〇年の間のいずれかの年のことである。これ以後、道基は大業元年（六〇五）に洛陽で講席を開くまで、一貫して彭城にとどまって佛學の研鑽を積んだようだ。本傳には「多くの先生がた」としか記されていないが、この時期に道基が最も影響を受けた師は靖嵩であったはずである。やや長くなるが、靖嵩の傳歷をまとめると次のとおりである。[41]

靖嵩は、俗姓は張氏、涿郡固安（河北省廊坊市固安）の人。十五歲（五五一年）で出家し、二十歲（五五六年）になって具足戒を受けると（當時の）北齊の鄴都に遊學した。鄴都では、北齊の沙門大統、法上（四九五～五八〇、『續高僧傳』卷八・義解篇四）の高弟である大學寺の融智法師に師事して『涅槃經』『十地經論』を學び、また法上と同じく慧光（四六九～五三八、『續高僧傳』卷二十一・明律篇上[42]）の高弟である道雲・道暉[43]の兩律師に師事して律を學び、さらに高昌國出身で「毘曇孔子」と稱された慧嵩（『續高僧傳』卷七・義解篇三[44]）の高弟、道猷と法誕[45]とに師事して『成實論』『雜阿毘曇心論』『阿毘曇毘婆沙論』『阿毘曇八犍度論』『舍利弗阿毘曇論』等の諸論を學んだ。

その後、北周の武帝（宇文邕、在位五六〇～五七八）が北齊を併合し（五七七年）、廢佛が舊北齊領域においても斷行されるようになると、同學の法貴・靈侃ら三百僧あまりとともに南朝陳の建康（江蘇省南京）

に難を逃れていった。建康にいる間に、靖嵩は眞諦の直弟子、法泰（『續高僧傳』巻一・譯經篇初）に師事し、當時、建康ではほとんど受け入れられていなかった眞諦譯の諸論を學んだ。講義の合間を縫っては法泰のもとを訪れて疑義を質し、數年のうちに『攝大乘論釋』および『具舍釋論』の二部に精通するようになり、『佛性論』『中邊分別論』『無相論』『唯識論』『部執異論』等の四十部あまりの論についても、みなその要義を總合的に理解した。

隋の高祖文帝が陳を併合して中國全土が統一されると（五八九年）、靖嵩は開皇十年（五九〇）、再び同學の靈侃ら二百僧ばかりとともに北地に戻り、彭城に達すると、そこで盛んに講席を開いた。靖嵩はこの後、大業十年（六一四）に亡くなるまで一貫して彭城にとどまって布教をした。『攝論疏』六巻・『雜心疏』五巻を撰述し、さらに「九識義」「三藏義」「三聚戒義」「二生死義」等の玄義も撰述して、いずれも世に廣まり、當時に尊ばれたのであった。

以上、靖嵩の傳歴をまとめたが、道基が彭城で習學していた時期は靖嵩が彭城で講席を開いていた時期と重なっており、また、『續高僧傳』巻十・義解篇六・釋靖嵩傳の末尾に、

益州道基、昔預末筵、飡風飲德、悼流魂之安放、悲墳隧之荒侵、爲之行狀、廣於世矣。（大正五〇・五〇二上）

益州（四川省成都）の道基は、昔、靖嵩の講義の末席につらなり、師の風格を慕い恩德を蒙ったが、先師の遊魂がほったらかしにされていることをいたましく思い、墳墓が荒れはてていることを悲しんで、靖嵩の行狀を著し、世に廣めたのであった。

という記事があることから、道基が靖嵩の講義を聽講していたことは確實である。道基『雜阿毘曇心章』巻第三（現存殘巻）はアビダルマの教理を論ずる際に常に『雜阿毘曇心論』・『阿毘曇毘婆沙論』・眞諦譯『俱舍釋論』という三者の所説を對比しており、また、前節でふれたように道基は眞諦譯『攝大乘論釋』に對する注釋『攝大乘

義章』（『攝論章』）も撰述しているが、これらの眞諦譯の論書に關する學問は、やはり靖嵩から受業したと考えるのが自然である。眞諦―法泰―靖嵩―道基とつらなる眞諦直系の學系に、道基を位置づけるべきであろう。

（二）　東都洛陽期（六〇五〜六一八頃）

以上のような彭城での習學を經た後、道基は、隋朝の重臣、楊素（?〜六〇六、『隋書』巻四十八・『北史』巻四十一）の要請を契機として、東都洛陽に活動の場を移すことになる。本傳によれば次のようである。

　隋太尉尚書令楊素、……嘗奉清猷、躬申禮敬、敍言命理、噎歎而旋、顧諸宰伯曰、「基法師佛法之後寄也。自見名僧、罕儔其匹」。卽請於東都講揚『心論』。……于時大業初歲、隋運會昌、義學高於風雲、搢紳峙於山岳、皆擁經講肆、問道知歸。踵武相趨、遐邇鱗萃。乃纘『雜心玄章幷抄』八巻、大小兩帙、由來共傳、成得諸門、自昔相導、皆經緯部裂、詞飛戾天、控敍抑揚、範超前古。（大正五〇・五三二中）

　隋の太尉・尚書令の楊素は、……ある時、道基の清らかな行いを敬い、みずから敬禮を捧げた。道基が理法を述べると、驚嘆して歸り、大臣たちを振り返ってこう言った。「道基法師は佛法の將來の擔い手である。いままでも名僧を目にしてきたが、あれほどの人物は滅多にいなかった」。そこでさっそく道基に東都（東京）(47)で『雜阿毘曇心論』を講義し宣揚することを要請した。……時に大業の初年（六〇五）、隋の國運は隆盛をきわめ、義學の僧は風や雲よりも高くすぐれており、士大夫たちは山岳に對峙するほど堂々としていたが、みな經典を抱えて講席につらなり、佛道について教えを請うて、道基こそが歸依すべき師である、と知ったのである。こうして受講者が次から次へと馳せ參じてくるようになり、遠くからも近くからもみっしりと集まってきたので、そこで道基は『雜心玄章幷抄』八巻を編纂した。從來、一緒に傳承されてきた大乘・小

乗の両典籍や、これまで同じように指導されてきた悟りに至るための諸法門を、みな筋道立ててはっきりと區別して、その文章は飛翔して天にも達するほどであり、しっかりと把握したうえで序列をつけて、その規範は往古を超越していた。[48]

楊素が道基に面會したのはどういう状況でのことだったのか明らかではないが、ともかく大業元年（六〇五）以降、道基は東都洛陽に名を馳せるようになった。前節でまとめたように、この時に撰述された『雜心玄章幷抄』八巻が、『雜阿毘曇心章』（『阿毘曇章』）であると考えてよいだろう。

この後、道基は大業五年（六〇九）に勅命によって召しだされて、東都洛陽城の宮城内の慧日道場に入り、[49]煬帝が臨席した法會において、主宰の役を務めるまでになった。[50]以後、隋末に蜀に赴くまで、慧日道場の中心人物の一人として盛んに講義を開いていたに違いない。後述するように玄奘が道基の名聲を知ったのも、この時期のことであろう。

なお、現存殘巻「轉根義」には北齊末から隋代にかけてのアビダルマ學の大家であった志念（五三五〜六〇八、『續高僧傳』巻十一・義解篇七）の學說を批判していると考えられる箇所があるが、おそらくはこの時期に道基と志念との間に接點があったのではないかと思われる。[51]

（三） 成都期（六一八頃〜六三七）

大業の末に中國全土で反亂が續發するようになると、他の慧日道場の大徳たちと同様に道基も洛陽を離れ、成都に身を寄せて布教をし、そのまま成都で沒した。

有隋墜曆、寇蕩中原、求禮四夷、宣尼有旨、乃鼓錫南鄭、張敎西岷。……敦閲大乘、弘揚『攝論』、釐改

先轍、緝纘亡遺、道邁往初、名高宇內。以聽徒難襲、承業易迷、乃又綴『大乘章抄』八卷。竝詞致清遠、風教倫通。……故貞觀帝里寓內知名之僧、傳寫流輝、實爲符契。……將修『論疏』、溘爾而終。以貞觀十一年二月、卒於益部福成寺。[52] 春秋六十有餘矣。（大正五〇・五三二下）

隋の國運が地に墜ち、中原が混亂狀態に陷ると、都で禮が失われたならばそれを四方の邊地に求める、という宣尼（孔子）の教えによって、[53] 錫杖をついて南鄭（陝西省漢中）を通り、蜀の地に入って教化を布いた。……ねんごろに大乘の典籍を校閱し、ひろく『攝大乘論』の教えを發揚して、先哲の規範を改め、遺教を繼承したので、その道は往古にも勝り、名聲は天下に轟いた。しかし聽衆は教えを受けつぐことが困難であり、學業を繼承する者も道を見失いやすいと考えて、そこで道基はさらに『大乘章抄』八卷を編纂した。いずれも文章の趣きは淸らかで遠大であり、風のように感化する教えは首尾一貫していた。[54] ……それで唐太宗の貞觀年間（六二七〜六四九）に都や天下の著名な僧たちは、割り符を合わせたかのように、こぞってこの書を傳寫して世に廣めたのであった。……さらに『論疏』を編集しようとしたとき、突然、臨終を迎えた。貞觀十一年（六三七）二月に益州の福成寺[55]で亡くなった。六十歲あまりであった。

道基が成都で撰述した『大乘章抄』八卷は、本傳の文脈からしておそらく眞諦譯『攝大乘論釋』に基づくものであっただろう。亡くなる直前に撰述しようとしていた『論疏』というのも、おそらくは『攝大乘論疏』だったのだろうと思われる。

さて、この成都での布教期において最も注目すべきことは、當時まだ沙彌であった玄奘が道基のあとを追って成都にやって來て、道基のもとで佛學の研鑽を積んだことである。『續高僧傳』玄奘傳によれば、[56] 隋末の混亂期に、兄の長捷法師とともに洛陽の淨土寺に住していた少年の玄奘は、道基が蜀の地でさかんに教化を布いていることを耳にすると、道基を慕って成都へ赴いた。成都に到著すると、さっそくアビダルマ論書の講義を聽き、『阿

毘曇毘婆沙論』にみられる詳細な論議にも、『雜阿毘曇心論』にみられる核心の教義にも習熟した。玄奘傳によれば、道基は次のように玄奘の天才ぶりに感嘆したという。

基毎顧而歎曰、「余少遊講肆多矣、未見少年神悟、若斯人也」。（大正五〇・四四七上）

道基は玄奘のほうを振り返るたびに嘆息してこう言った。「わたくしは若いときからたくさんの講席をたずね歩いたが、年少にしてこれほどまでにすぐれた理解力を持つ者を目にしたことはなかった」。

この時期、隋末唐初の混亂を避けて、慧日道場の名徳たちが成都に集まっており、玄奘は僧景の『攝大乘論』や道振の『迦延論』（迦栴延子造『阿毘曇八犍度論』）等をも學んだのだが[57]、玄奘が最も敬事したのは、やはり道基であったに違いない。

さらに注目されるのは、玄奘が成都で學んでいた時期のこととして、『續高僧傳』玄奘傳に次のようにあることである。

昔來『攝論』十二住義、中表銷釋十有二家、講次誦持、率多昏漠。而奘初聞記錄、片無差舛。登座敍引、曾不再緣、須便爲述、狀逾宿構。（大正五〇・四四七上）

舊來、『攝大乘論』に説かれる十二住の意義については、內外に十二人もの注釋家による煩瑣な解釋があったので、講義のたびに（受講者が）それらを暗誦して覺えようとしても、大概、わけが分からなくなるばかりであった。ところが玄奘は初めてそれらの記錄を耳にしただけで（完璧に記憶し）、いささかも入り亂れたりすることはなかった。講座に登って導入（の役を務める）ときにも、決してあらためて（記錄を）確認したりはせず、求められればすぐに法師のために（十二家による十二住の解釋を）敍述し、あらかじめ準備していた者よりも素晴らしい出來榮えであった。

この記事により、眞諦譯『攝大乘論釋』に説かれる十二住の教義が當時、さかんに講究されていたことが分か

る。本殘卷は直接には『攝大乘論』の注釋ではないが、さきに指摘したとおり本殘卷にみられる十二住の解釋は『攝大乘論』に基づくものである。[58] 玄奘が道基のもとで學んだ十二住義の一つがここに傳存していると考えてよいだろう。

このような習學期を經て、玄奘は武德五年（六二二）、二十一歳のときに『雜阿毘曇心論』の講義を行い、「神人」と稱讃されるほどの習熟ぶりをみせた。その後、成都を離れて遊學し、さらに貞觀三年（六二九）にはインドへと旅立つのだが、[59] それらの詳細はすべて先行研究に讓る。[60]

以上、道基の傳記を跡づけ、『雜阿毘曇心章』卷第三が成立した時代背景を確認した。道基は玄奘が貞觀十九年（六四五）にインドから歸國する八年前に亡くなったため、玄奘が將來し翻譯した新譯の經論を目にすることはなかったが、次節に論ずるように道基の著述は玄奘門下の普光や圓測などにも參照されていたことが確認できる。『雜阿毘曇心章』卷第三はおおよそこのような時代背景のもとで撰述された、當時の中國アビダルマ學の實錄なのである。

三　「四善根義」の思想

本節では現存殘卷の第一章「四善根義」にみられる特徴的思想を指摘してみたい。以下、（一）七周滅緣・三周滅行、（二）四善根と三無性、という二項目を設定して論ずる。[61]

（二）七周滅縁・三周滅行

「四善根義」の〔一・三・三・三〕「上一品忍有別」[62]に、四善根の第三、忍位の三品のうち中忍の位における四諦十六行相（八諦三十二行相）の滅縁・滅行を、七周滅縁・三周滅行として理解する説が述べられている。中忍の位における滅縁・滅行は、おそらく普光（『宋高僧傳』巻四・義解篇一）以來、七周滅縁・二十四周滅行として理解されており、現存殘巻の七周滅縁・三周滅行說は普光『倶舍論記』が批判する「古德」の說と一致する。[63]まず道基の七周滅縁・三周滅行說を確認すると、次のようである。

中〔忍〕者、後時漸〔滅〕行緣、七周滅緣、三周滅行。七周滅緣者、一復觀欲界苦色無色界苦、乃至唯觀欲界道、除觀色無色界道。從此已去、是名中忍。〔二〕亦復觀欲界苦色無色界苦、乃至觀〔色無色界滅、除一切道。三復觀欲界苦色無色界苦、乃至觀〕欲界滅、除色無色界滅。四復觀欲界苦、乃至觀色無色界集、除一切滅。〔五〕復觀欲界苦、乃至觀欲界集、除色無色〔界〕集。六復觀欲界苦色無色界苦、除一切集。七觀欲界苦、除色無色〔界〕苦。及用三周滅行者、苦諦四行、隨其次第、漸漸損滅。唯行觀欲界苦、相續不斷、資生厭離。復更損滅相續之心、依一苦行、但作二念、猶如見道苦〔法〕忍智。自此已前、是名中忍。（S二七七・一八～二三行）

中〔忍〕とは、（下忍の）後、次第に行相と所縁とを省略していき、七周で滅縁し、三周で滅行するのである。七周で滅縁するとは、①第一周では、また欲界の苦諦と色無色界（上界）の苦諦とを観察し、乃至、欲界の道諦のみを観察して、色無色界の道諦を観察することを省略する。これ以後を、中忍と名づけるのである。②〔第二周では、〕また欲界の苦諦と色無色界の苦諦とを観察し、乃至、〔色無色界の滅諦を観察して、（欲界および色無色界の）一切の道諦を（観察することを）省略する。③第三周では、また欲界の苦諦と色

無色界の苦諦とを観察し、乃至〔、〕欲界の滅諦〔を観察して〕、色無色界の滅諦を省略する。④第四周では、また欲界の苦諦を観察し、乃至、色無色界の集諦を観察して、一切の滅諦を省略する。⑤〔第五周では、〕また欲界の苦諦を観察し、乃至、欲界の集諦を観察して、色無色〔界〕の集諦を省略する。⑥第六周では、また欲界の苦諦と色無色界の苦諦とを観察して、一切の集諦を省略する。⑦第七周では、欲界の苦諦を観察して、色無色〔界〕の苦諦を省略する。また三周で減行するとは、苦諦の四行相（苦・無常・空・無我）を、その順序のとおりに、次第に省略していくのである。（七周減縁の後、）欲界の苦諦を（四行相によって）観察することだけを行い、連續して中斷せず、（世間に對する）厭離の思いが生ずるようにする。またさらにその連續（して観察）する心を省略していって、見道における苦〔法〕忍・苦法智のように、苦諦の一行相によって二念を起こすのみとなる。これ以前を、中忍と名づけるのである。

この道基説は『阿毘曇毘婆沙論』巻三・雜犍度・世第一法品之三（大正二八・一七下～一八上）の次のような所説に基づいている。

行者後時漸漸減損行及縁。①復更正観欲界苦・色無色界苦、乃至観斷欲界行道、除観斷色無色界行道。從是名中忍。②復更正観欲界苦、観色無色界苦、乃至観色無色界行滅、除滅一切道。③復更正観欲界苦・色無色界苦、乃至観欲界行滅、除色無色界行滅。④復更正観欲界苦、乃至観色無色界行集、除一切滅。⑤復更正観欲界苦、乃至観欲界行集、除色無色界行集。⑥復更正観欲界苦・色無色界苦、除一切集。⑦復更正観欲界苦、除色無色界苦。復更正観欲界苦、常相續不斷、不遠離、如是観時、深生厭患。復更減損、但作二心、観於一行、如似苦法忍苦法智。如是正観、是名中忍。

道基の七周減縁・三周減行説は、この『阿毘曇毘婆沙論』の所説を典據として、それをまとめたものであることが明らかである。この七周減縁・三周減行の過程を圖表にすると次のようになる。「○」は観察の對象とする

ことを表し、「×」は減縁もしくは減行を表す。

四諦十六行相（八諦三十二行相）

四諦	苦諦					集諦		滅諦		道諦	
三界	欲界				上界	欲界	上界	欲界	上界	欲界	上界
四行相	苦	無常	空	無我							
一周減縁	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	×
二周減縁	○	○	○	○	○	○	○	○	○	×	×
三周減縁	○	○	○	○	○	○	○	○	×	×	×
四周減縁	○	○	○	○	○	○	○	×	×	×	×
五周減縁	○	○	○	○	○	○	×	×	×	×	×
六周減縁	○	○	○	○	○	×	×	×	×	×	×
七周減縁	○	○	○	○	×	×	×	×	×	×	×
一周減行	○	○	○	×	×	×	×	×	×	×	×
二周減行	○	○	×	×	×	×	×	×	×	×	×
三周減行	○	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
	○	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×

以上の道基説は普光によって否定されている。普光は『俱舎論記』巻二十三において中忍の位における滅縁・滅行を七周滅縁・二十四周滅行として説明し、

總而言之、上下八諦、諦滅三行、三八二十四周滅行、七周滅縁、唯留欲苦及與一行。（大正四一・三四五中）

總合して言えば、上下（上二界と欲界）の八諦において一諦ごとに三行を省略するので、三掛ける八の二十四周で滅行し、七周で滅縁して、欲界の苦諦および一行相だけを殘すのである。

と自説をまとめた後、次のような問答を設定している。

問、如何得知、諦諦之下、先滅行、後滅縁。答、如『正理論』云、「於上界道、滅一行相、從此名曰中品忍初」。古德解云、「於八諦中滅七諦、名七周滅縁、於欲苦諦滅三行、名三周滅行」。七周滅縁、此亦可然、三周滅行、此卽不爾。（大正四一・三四五中下）

問。どのようにして、どの諦においてもまず行相を省略し、その後に所縁〔である諦〕を省略する、ということを知ることができるのか。答。『順正理論』に、「上界の道諦において〔四行相のうちの〕一行相を省略する、ここからが中品の忍の始まりである」[64]と説かれているとおりである。古德は、「八諦において七諦を省略することを、七周滅縁と名づけ、欲界の苦諦において三行を省略することを、三周滅行と名づける」と理解しているけれども、「七周で滅縁する」、これはそれでもよいが、「三周で滅行する」、これはそうではない[65]。

ここで批判されている「古德」の七周滅縁・三周滅行說は道基の說と同じである。上述のように道基の說は『阿毘曇毘婆沙論』の所說に基づいているのだが、普光は、文中にあるように衆賢『阿毘達磨順正理論』の所說に基づいて、七周滅縁・二十四周滅行という理解を確立したようである。ただし道基の七周滅縁・三周滅行說も普光の七周滅縁・二十四周滅行說も實質的には何ら異なるものではなく、單に數えかたが相違しているだけである。

いずれにせよ、ここで普光に批判されている「古德」とは道基を指していると考えてよいだろう。

なお、道基の七周滅緣・三周滅行說は、圓測（六一三〜六九六）『仁王經疏』巻上末（大正三三・三七三下）では批判されずにそのまま依用されている。[66] これもやはり道基の學說が玄奘門下にも參照され影響を與えていることの例證といえる。

（二）　四善根と三無性

本項では、現存殘巻「四善根義」にみられる、大乘における四善根の修習に關する記述を取り上げる。本節第一項でふれたように、小乘（有部アビダルマ）の修行道における四善根は四諦十六行相の觀察をその內容とするが、道基は眞諦譯『攝大乘論釋』の所說に基づき、大乘（唯識）の修行道における四善根の內容を三無性の觀察ととらえている。道基は四善根位と四念處（四念住）との對應に關してまず小乘の說を述べた後、大乘における四善根位の修習について次のように論述する。

二依大乘、四善根中、唯識言之、依心念處、無相言之、唯法念處、以行言之、唯空無我行。所以然者、煖頂六心作無相性尋思觀故、忍心作非無相性如實智〔觀故〕、世第一法作無生性觀故。（S二七七・九二〜九四行）[67]

第二に大乘によれば、四善根位（における修習）では、唯識（という觀點から）言えば（身・受・心・法の四念處のうち）心念處を依りどころとし、無相（という觀點から）言えば法念處のみ（を依りどころとし）、行（實踐）という觀點から言えば空・無我の行のみ（を依りどころとする）。その理由は、煖位（の下・中・上品）と頂位（の下・中・上品）との六品の心においては（相無生・生無性・眞實無性性という三無性のうち）無相性（つまり相無性、を所緣〔觀察對象〕とする）[68] 四尋思觀を行い、忍位の心においては無相性（を

所縁とする）四如實智〔観〕を行い、世第一法位においては無生性（つまり生無性、を所縁とする）観を行うからである。

ここでは煖・頂の二位においては四尋思、忍位においては四如實智（四如實遍智）によって三無性の無相性を観察し、世第一法位においては無生性を観察すると規定されている。[69] まとめると次のようになる。

煖・頂――無相性（を所縁とする）四尋思観
忍――――無相性（を所縁とする）四如實智〔観〕
世第一法――無生性（を所縁とする）観

この道基の説は眞諦譯『攝大乘論釋』應知入勝相品（大正三一・二〇八中）の所説に基づくが、直接には眞諦譯世親釋が忍位について「由此智故、菩薩入眞義一分、謂無相性」（大正三一・二〇八上中）と説き、世第一法位について「由先了別無相性、後更思量、所縁既無所有、能縁必不得生。由此了別、故能伏滅唯識想」（大正三一・二〇八中）と説くのに基づくものである。したがって、道基が「無生性観」というのは、能観が生じないということを観ずること、つまり唯識想を滅するということであると考えられる。

そして『攝大乘論釋』に「唯識想既滅、從最後刹那、更進第二刹那、即入初地」（大正三一・二〇八中）とあるのによれば、世第一法の一刹那の後に初地見道に入り、眞實無性性（つまり三無性）に悟入し、無分別智を得るのである。現存殘卷にはこのことは具體的には説き示されていないが、次の記述は、そのような構造を示唆するものと理解することができるだろう。

大乘之中、能作無観、故名爲等、體是分別、非正性也。（S二七七・三三〜三四行）

大乘では、（世第一法位において）無（つまり無生性、を所縁とする）観を行うことができるので、それで「等」（等無間縁）と呼ばれるが、（その観は）本質的には分別であるから、「正性」（正性決定、つまり見

道）ではないのである。

世第一法位は本質的にはまだ「分別」なのだが、しかしそれは見道に鄰接しているのであって、[70] 次の刹那には（「無間」に）見道に入るのである。

ここで注目されるのは、以上の道基の說はまとめると無相性觀・無生性觀によって眞實無性性に悟入するという兩重觀說であり、道基とほぼ同時代に長安を中心に活動した『攝論』學者、靈潤（五八〇～六六七頃）[71] の學說と等しいということである。『續高僧傳』靈潤傳によれば、靈潤は次のような兩重觀說を主張したという。[72]

及「資糧章」中、衆師竝謂「有三重觀、無相無生及無性性也」、潤揣文尋旨、無第三重也。故『論』文上下、惟有兩重。捨得如文、第一前七處捨外塵邪執、得意言分別、第八處內捨唯識想、得眞法界。前觀無相、捨外塵想、後觀無生、捨唯識想、第二刹那、卽入初地、故無第三。筌約三性、說三無性、觀據遣執、惟有兩重。（大正五〇・五四六下～五四七上）

また「資糧章」（の所說）について、もろもろの先生方はみな「三重の觀、（つまり）無相性・無生性觀および無性性觀がある」と考えているが、わたくし靈潤が文意をおしはかり趣旨をさぐってみるに、第三重（の無性性觀）というものはないのである。もとより『攝大乘論』の本文の始終には兩重（の觀、つまり無相性・無生性觀）があるのみであり、（兩重の觀において）何を捨て何を得るかということも本文に說かれているとおりであって、第一に（八處のうち）前の七處では外塵に對する邪執を捨てて意言分別を得、（第二に）第八處では唯識（識のみが存在する）という想念をも捨てて眞法界を得るのである。（つまりまず第一重として）前（の七處）において無相性を觀じて外塵の（が實在するという）想念を捨て、（次に第二重として）後（の第八處）において無生性を觀じて唯識という想念をも捨て、（その第八處つまり世第一法の一刹那に續く）第二の刹那に卽座に初地に入るのであって、したがって第三重（の無性性觀）というものはないので

ある。筌（つまり言語による説明）73は三性という觀點に立つから（それに對應する）三つの無性を說くが、觀（つまり觀行の實踐）は執著を除去することに依據するから兩重があるのみなのである。

靈潤のいう「資糧章」とは、直接には眞諦譯『攝大乘論釋』應知入勝相品の「入方便道章第五」「入資糧章第六」を指しており、そこにみられる眞諦譯世親釋獨自の「八處」の解釋が靈潤の兩重觀說のもとになっているが、(74) いまは靈潤の說の要點のみをまとめると次のとおりである。

前七處――無相性を觀じて外塵の想を捨つ

第八處――無生性を觀じて唯識という想をも捨てて、第二の刹那に卽座に初地に入る

靈潤の第八處の規定がさきに引いた『攝大乘論釋』「唯識想旣滅、從最後刹那、更進第二刹那、卽入初地」（大正三一・二〇八中）に基づくことは明らかであろう。「第二の刹那に卽座に初地に入る」ということは靈潤においても無生性を觀ずるのは世第一法位であり（第八處）、道基の說と同じことを言っているということが分かる。

道基の說も靈潤の說も眞諦譯『攝大乘論釋』應知入勝相品の所說に基づくものであるから、その限りでは兩者の說が一致することは當然とも言えるが、しかし『續高僧傳』の記述から明らかなように、靈潤の兩重觀說は「衆師」の三無性を三重の觀行によって觀ずるという舊說を批判して主張されたものである。今、道基と靈潤とが唯識觀行の實踐の構造をより『攝大乘論釋』の所說に忠實に理解していることは、やはり「攝論宗」における『攝大乘論』理解の深まりを示すものと考えるべきであろう。

結語

以上、新出資料である『雜阿毘曇心章』卷第三（S二七七＋P二七九六）を中心に道基の傳歷と思想の一端と

を論じた。本稿で考察した範圍で最も注目されるのは、靈潤が主張した兩重觀と同じ構造の觀行が本殘巻にも説かれているということである。

舊稿にて論じたように、靈潤が批判する「衆師」の説と一致する三重の觀行を説く文獻として敦煌本『攝大乘論抄』（擬題、守屋コレクション本＋スタイン二五五四）と曇遷の撰述かと推測される『大乘止觀法門』（大正一九二四番）とがあり、曇遷よりも後の世代に當たる靈潤はそれらの三重の觀法を批判して、より眞諦譯『攝大乘論釋』の所説に密著した兩重觀を主張したのだと考えられる。[75] 本殘巻にそれと同じ兩重觀説がみられるのは、おそらくは道基が靈潤の新説を取り入れた結果であり、いわゆる「攝論宗」の思想と實踐とを考えるうえで貴重な事例と言えるであろう。

なお、本稿ではあえて道基『雜阿毘曇心章』巻第三（S二七七＋P二七九六）の現存三章のうち、すでに翻刻を發表している「四善根義」に考察範圍を限定したが、續く「四沙門果義」「轉根義」にも注目すべき思想がみられるので、別稿にて論ずることとしたい。

注

（1）現存殘巻の第一章「四善根義」の翻刻は拙稿「道基『雜阿毘曇心章』巻第三（スタイン二七七＋ペリオ二七九六）――〔一〕『四善根義』校訂テキスト――」（龍谷佛教學會『佛教學研究』第六六號、二〇一〇年）。

（2）『續高僧傳』巻十八・習禪篇三・釋曇遷傳（大正五〇・五七二中下）を參照。

（3）玄奘の生年はひとまず『續高僧傳』巻四・譯經篇四・釋玄奘傳「武德五年（六二二）、二十有一」（大正五〇・四四七上）によって算定した。生年に關する諸資料の記述の詳細は桑山正進・袴谷憲昭『玄奘』（新訂版、人物 中國の佛教、大藏出版、二〇〇〇年〔初版、一九八一年〕）所收「玄奘三藏の形而下」の「おわりに」を參照。

（4）『雜阿毘曇心論』の譯出經緯等については吉川忠夫・船山徹（譯）『高僧傳』一（岩波文庫、二〇〇九年）譯經篇下・僧伽跋摩傳を參照。

（5）「章」形式の定義については荒牧典俊「唯識章 解說」（『文選 趙志集 白氏文集』天理圖書館善本叢書 漢籍之部 第二卷、天理大學出版部、一九八〇年）、同「北朝後半期佛教思想史序說」（同〔編著〕『北朝隋唐 中國佛教思想史』法藏館、二〇〇〇年）を參照。

（6）スタイン二七七寫本は大英圖書館、ペリオ二七九六寫本はパリ國立圖書館の所藏。どちらも國際敦煌プロジェクト(International Dunhuang Project, http://idp.bl.uk/) のｗｅｂサイト上で畫像が公開されている。各寫本の料紙の寸法等については同プロジェクトの畫像に附された解題を參照。

なお、スタイン二七七寫本は矢吹慶輝（一八七九〜一九三九）氏によって紹介されたことがある。矢吹慶輝『鳴沙餘韻 敦煌出土未傳古逸佛典開寶』（圖錄篇、岩波書店、一九三〇年、五四-Ⅱ）、『同』（解說篇、岩波書店、一九三三年、一五〇〜一五一頁）を參照。同氏將來のロートグラフについては大正大學（編）『大英博物館所藏 オーレル・スタイン蒐集 敦煌出土未傳古逸稀覯佛典白寫眞目錄』（大正大學、一九四一年、八四番）に記載がある。矢吹氏はロンドンでS二七七寫本の錄文も作成しており、その手稿は現在佛教大學圖書館に收藏されている。同圖書館には『鳴沙餘韻』（解說篇）に掲載された解題の前段階の草稿と考えられる手稿も収められている。梶原隆淨・別府一道（編）『矢吹慶輝博士舊藏遺品目錄』（佛教大學淨土宗文獻センター、一九九六年、「佛典寫本」の部、〇三〇九番・〇二三三番）を參照。

（7）眞諦譯『攝大乘論釋』入因果修差別勝相品「譬如須陀洹斯陀含阿那含三位、製立爲五人。……從初方便至須陀洹爲第一人、家家爲第二人、斯陀含爲第三人、一種子爲第四人、阿那含爲第五人」（大正三一・二二九下）、「此十二人、菩薩五位所攝。第一位攝第一第二第三人、第二位攝第四第五第六三人、第三位攝第七第八兩人、第四位攝第九一人、第五位攝第十第十一第十二三人」（大正三一・二三〇上）。

（8）あるいは『隋書』巻三十九および『北史』巻七十三・陰壽傳に附傳される陰世師（五六五〜六一七）と何らかの關係を有するのかもしれないが、不明である。なお、陰氏は漢代以來の河西地方の豪族であり、佛教との關わりが深い。陰氏

も含む河西の名族に關する先行研究として、池田溫「唐朝氏族志の一考察——いわゆる敦煌名族志殘卷をめぐって——」（『北海道大學文學部紀要』第一三卷第二號、一九六五年）、同「八世紀初における敦煌の氏族」（『東洋史研究』第二四卷第三號、一九六五年）、白須淨眞「在地豪族・名族社會——一〜四世紀の河西——」（池田溫〔編〕『敦煌の社會』、講座敦煌三、大東出版社、一九八〇年）等を參照。

(9) 次節で復元する道基『阿毘曇章』の章題の一覧に記すように、道基『阿毘曇章』に「〔三十七道品義〕」が存在していたことが推定できるが、この附記がそれと關係するのかどうかははっきりしない。

(10) 安澄『中論疏記』が引用する諸注釋書については伊藤隆壽「安澄の引用せる諸注釋書の研究」（『駒澤大學佛教學部論集』第八號、一九七七年）を參照。

(11) なお、『雜阿毘曇心章』卷第三のこの一段は『阿毘曇毘婆沙論』卷一（大正二八・八下）の文章の轉用によって成り立っている。上掲拙稿「道基『雜阿毘曇心章』卷第三」所載テキストの當該箇所の注記を參照。

(12) ほかに『中論疏記』において『毘曇章』の撰述者が「道基」ではなく「慧基（惠基）」と稱されるのは、次の二例である。安澄『中論疏記』卷八本「惠基師『阿毘曇章』第五卷『四諦義』解云、……」（大正六五・二二一下）、卷八末「慧基師『毘曇章』第二卷『十使義』云、……」（大正六五・二三八中）。本節の最後にまとめるように、いずれも『中論疏記』のその他の箇所やあるいは凝然の著述のなかで「道基」の名で引用される章題と共通しており、「慧基」と「道基」とは通用するものと考えてよい。

(13) 凝然の傳記や諸著の撰述年代等については大屋德城『凝然國師年譜』（國師六百囘忌記念、東大寺勸學院、一九二一年）、新藤晉海（編）『凝然大德事績梗概』（凝然大德六百五十年忌記念、東大寺教學部、一九七一年）を參照。

(14) 凝然『華嚴孔目章發悟記』卷三「若配諸位、眞諦三藏云、『第三住者、卽離垢地。第四住者、卽明炎地。第五住者、燒燃地。第五（→六?）第六（→七?）乃至第十、如次難勝地現前地遠行地不動地善惠地、如是配當。第十一住是法雲地。第十二住卽佛果也』」（大日本佛教全書七・二八六下）。

(15) なお、『雜阿毘曇心論』の「章」に關してはほかに次の記録がある。「奈良朝現在一切經疏目錄」「雜心論抄、基師、三卷」

（石田茂作『寫經より見たる奈良朝佛教の研究』東洋文庫、一九三〇年、附錄二五八三番。石田氏はこれを「雜阿毘曇心論抄、唐窺基、三卷」に比定するが、その根據は示されていない）、謙順『增補諸宗章疏錄』法相宗・小乘論疏部「阿毘曇章十卷〈道基述〉。阿毘曇鈔一卷〈道基述〉」（大日本佛教全書一・一二八上）。また、『攝大乘論』の「章」に關してはほかに次の記錄がある。謙順『增補諸宗章疏錄』法相宗・論疏部「攝論章三卷〈道基述〉」（大日本佛教全書一・一二四下）、法金剛院藏『大小乘經律論疏記目錄』卷上「攝論義章四卷、道基師、二百紙」（落合俊典〔編〕『中國・日本經典章疏目錄』、七寺古逸經典研究叢書 第六卷、大東出版社、一九九八年、大小乘經律論疏記目錄五四五番）。

（16）『大正新脩大藏經』第八五卷・古逸部（一九三二年刊）所收の『攝大乘義章』卷第四（大正二八〇九番）である。この文獻が道基撰述書の殘卷であることについては拙稿「敦煌出土攝論宗文獻『攝大乘論疏』（北六九〇四Ｖ）——解題と翻印——」（『龍谷大學 大學院文學研究科紀要』第三二輯、二〇一〇年度）注九・二九を參照。道基『攝大乘義章』卷第四（もしくは『攝論章』）に關する先行研究としては、周叔迦『釋家藝文提要』（『周叔迦佛學論著全集』第五册、中華書局、北京、二〇〇六年）の一四〇「『攝大乘義章』一卷」、勝又俊教『佛教における心識說の研究』（山喜房佛書林、一九六一年、七八九～七九七頁）、宇井伯壽『西域佛典の研究——敦煌逸書簡譯——』（岩波書店、一九六九年）所收「攝大乘論疏章」の「攝大乘義章卷第四」、釋仁宥「攝論師所傳的『攝論』思想——以道基・道奘・靈潤爲中心」（『中華佛學研究』第八期）、聖凱『攝論學派研究』（宗教文化出版社、北京、二〇〇六年、四七～四九頁ほか）、Michael Radich, “The Doctrine of *Amalavijñāna* in Paramārtha (499-569), and Later Authors to Approximately 800 C.E.” (*Zinbun* no.41, Institute for Research in Humanities, Kyoto University, 2008, §4.1.3.7）等を參照。

（17）義天『新編諸宗教藏總錄』卷三「阿毘曇論。義章十卷〈或五卷〉。鈔一卷。已上、道基述」（大正五五・一一七七上）、「攝大乘論。……義章十卷、道基述」（大正五五・一一七六中下）。

（18）永超『東域傳燈目錄』「阿毘曇章十卷〈道詮。東云十五卷、或云十六卷〉」（大正五五・一一六一上）、「同論（＝攝大乘論）章四卷〈道基〉」（大正五五・一一五六下）。大正藏の校勘記によれば、「阿毘曇章十卷」の夾注「道詮」に對して甲本（大谷大學藏寫本）には「唐益部福感寺」という傍註があり、また「詮」字に對しては「基」に作る異本があるとの校記が

加えられている。今はそれらの註記に従う。

(19) 凝然『華嚴經探玄記洞幽鈔』巻八十四「道基法師是攝論宗、作『攝大乘義章』一十四巻、釋諸法門、亦約三宗、即毘曇成實大乘。其大乘宗是舊譯諸經論、『攝論』爲本、兼盡一切。彼師亦造『阿毘曇章』十五巻、專明有宗法義、而時兼陳『成實』大乘法義」（日本大藏經一・三五四上）。この文章は岡本一平「新羅唯識派の芬皇寺玄隆『玄隆師章』の逸文研究」（韓國留學生印度學佛教學研究會『韓國佛教學ＳＥＭＩＮＡＲ』第八號、二〇〇〇年、資料編（一）四五）にも擧げられている。また、『攝大乘義章』については凝然『維摩經疏菴羅記』巻七にも「福成寺道基法師、是攝論宗、弘通祖師、製造『攝大乘義章』十四巻、陳諸法相。彼第十四立『淨土義』。……」（大日本佛教全書五・一九四上）とある。

(20) 安澄『中論疏記』巻五末「然今言『以此五法』等者、以五法和聚義稱五。……道基法師『毘曇章』初巻云、盡以衆多、聚義是色陰義、受想行識亦復如是」（大正六五・一三九上）。『中論疏記』の注釋對象は吉藏『中觀論疏』巻四末「以此五法共聚成人、目之爲衆」（大正四二・六六上）であり、『中觀論疏』の注釋對象は鳩摩羅什譯『中論』觀五陰品（大正三〇・六中～七中）である。『中論疏記』において『毘曇章』が引用される文脈と『毘曇章』の所說の內容とから、「五陰義」という章題を想定することができる。

(21) 安澄『中論疏記』巻五本（大正六五・一二五中、一三〇上）。

(22) 凝然『華嚴孔目章發悟記』巻七「言『亦云所作因』者、此擧舊名也。……『阿毘曇義章』第三云、所作因者、所作是果。有爲果報、爲因造成、名爲所作。爲所作果作因、故名所作因。依『倶舍論』、名隨造因。所作隨造、名義勢同（已上。此『倶舍』者、舊『倶舍』也）」（大日本佛教全書七・三三一下）。以下、六因に關する『阿毘曇義章』の說明が複數回引用される（大日本佛教全書七・三三二上、三三二下、三三三上、三三三下、三三四下、三三六上下、三四〇下）。『華嚴孔目章發悟記』の注釋對象は智儼『華嚴孔目章』普莊嚴童子處立因果章「六因者、一能作因、亦云所作因。……六異熟因、亦云報因」（大正四五・五三九中）。『阿毘曇義章』が引用される文脈とその內容とから、「六因義」という章題を想定することができる。

(23) 安澄『中論疏記』巻七本（大正六五・一八五上、一八五中）。

(24) 安澄『中論疏記』巻二本（大正六五・三八下～三九上）、巻六末（平井俊榮・伊藤隆壽「安澄撰『中觀論疏記』校註――東大寺古寫本巻六末――」『南都佛教』第三八號、一九七七年、一〇七～一〇八頁）、巻八末（大正六五・二三八中）。

(25) 安澄『中論疏記』巻七本（大正六五・一七一中、一七三上）。

(26) 凝然『五教章通路記』巻四十一（大正七二・五三二上）。

(27) 凝然『華嚴經探玄記洞幽鈔』巻八十二「『疏』『若別、則以等智爲性』者、舊云等智、新云世俗智。……舊譯亦名世俗智、『毘曇章』中、立此名故。彼『章』九云、『等智者、或名世俗智。男女長短、去來進止、俗事非一、目之爲等。智知等境、名爲等智。『婆沙』又云、一切世人、等有此智、名曰等智』〈已上〉。此『婆沙』文、亦是一義。次下『得名門』云、『等智、就境立名』、此約初義。又云、『或言、世人等有此智、名爲等智、義用立名』〈已上〉、此就所引『婆沙』立名」（日本大藏經一・三二八上）。『華嚴經探玄記洞幽鈔』の注釋對象は法藏『華嚴經探玄記』巻十二「若別、即以等智爲性」（大正三五・三三一下）。全體的には六神通を注解する文脈であるが（次注を參照）、今の『毘曇章』の引用は所説の內容から考えておそらく「十智」を論じた章から取られたものではないかと思われる。ひとまず「十智義」という章題を推定しておく。

(28) 凝然『華嚴經探玄記洞幽鈔』巻八十二「『阿毘曇章』十云、通出體者、竝用通中慧數爲體性也〈已上〉」（日本大藏經一・三二七下）。以下數巻にわたって六神通に關する『阿毘曇章』の説明が繰り返し引用される（日本大藏經一・三二七上、三二七下、三二九上、三三三上、三三三下、三三三下～三三四上、三四一下、三五三下、三五三下～三五四上、三五六上下、三五六下～三五七上）。『華嚴經探玄記洞幽鈔』の注釋對象は法藏『華嚴經探玄記』巻十二「第二明五通果中、作四門。……」（大正三五・三三一中～三三二中）。『阿毘曇章』が引用される文脈とその內容とから、「六神通義」という章題を想定することができる。

(29) 凝然『華嚴經探玄記洞幽鈔』巻七十九（日本大藏經一・二九五上、二九六上）。

(30) 安澄『中論疏記』巻八末（大正六五・二三九下、二四〇中）。

(31) 安澄『中論疏記』巻八本（大正六五・二二一下）。

(32) 凝然『華嚴孔目章發悟記』巻十二「四諦義理、諸師多解。淨影『義章』第三、『阿毘曇章』第十四、『成實義章』第一第二第三第四、天台『法界次第』中巻、圓弘『章』第一、玄澄『章』、定賓『飾宗記』第七、此等諸文、明四諦義。自餘諸師、亦明此法樂。廣惠者、竝可遍覽」(大日本佛教全書一二二・三四五上)。これにより『阿毘曇章』巻十四に「四諦」について論じた章が存在していたことが分かる。安澄が言及する「四諦義」(大正六五・二二一下)と同じものであると考えてよいだろう。

(33) 安澄『中論疏記』巻三本(大正六五・七五中)、巻五本(大正六五・一〇九上、一一一下)。

(34) 現存殘巻「四沙門果義」「第三別釋阿那含有十、第四別解羅漢有九。此義廣如『賢聖章』說」(S二七七・三五七～三五八行)。

(35) 凝然『華嚴經探玄記洞幽鈔』巻八十五(日本大藏經一・三六九上)以下を參照。

(36) 現存殘巻「四善根義」「劫時之義、『劫』中廣論」(S二七七・一九六行)。上掲拙稿「道基『雜阿毘曇心章』巻第三」注二八七を參照。

(37) 現存殘巻「四沙門果義」「……鈍根之人、遇緣亦退。至『三退義』中、當自廣分別」(S二七七・四一七～四一八行)。「『三退義』のなかで、詳細に分析することとしよう」とあるので、「三退義」が「四沙門果義」よりも後に位置していたことが分かる。

(38) 道基の傳歷に言及した主な先行研究としては上掲勝又俊教『佛教における心識說の研究』(七八九～七九七頁)、吉村誠「玄奘西遊意──玄奘は何故インドへ行ったのか──」(『佛教史學研究』第四六巻第一號、二〇〇三年)を參照。

(39) 三本・宮本は「奇」に作る。

(40) 原文「生知」は『論語』季氏「孔子曰、生而知之者、上也。學而知之者、次也。困而學之、又其次也。困而不學、民斯爲下矣」をふまえる表現。「岐嶷」は『毛詩』大雅・生民「克岐克嶷」、鄭箋「能匍匐則岐岐然、意有所知也。其貌嶷嶷然、有所識別也」をふまえる表現。

(41) 以下は『續高僧傳』巻十・義解篇六・釋靖嵩傳(大正五〇・五〇一中～五〇二上)の取意である。

(42)慧光の生卒年は新出の「慧光墓誌」による。趙立春「鄴城地區新發現的慧光法師資料」(『中原文物』二〇〇六年第一期、河南博物院)を參照。

(43)『續高僧傳』卷二十一・明律篇上・釋慧光傳「學士道雲、早依師稟、奉光遺令、專弘律部、造『疏』九卷。……又光門人道暉者、連衡雲席、情智傲岸、不守方偶、略雲所製、以爲七卷」(大正五〇・六〇八上)。

(44)本傳。『續高僧傳』卷十一・義解篇七・釋志念傳、釋保恭傳。

(45)道猷は『續高僧傳』卷十一・義解篇七・釋志念傳「有高昌國慧嵩法師、統解小乘、世號毘曇孔子、學匡天下、衆侶塵隨。沙門道猷・智洪・晃覺・散魏等、竝稱席中杞梓、慧苑琳琅。念顧眄從之、成名猷上」(大正五〇・五〇八下)。法誕は未詳。

(46)三本・宮本は「剖」に作る。

(47)「東都」は『隋書』煬帝紀上「[大業]五年(六〇九)春正月丙子、改東京爲東都」。

(48)原文「成得」はたとえば『妙法蓮華經』譬喩品「汝等若能、信受是語、一切皆當、成得佛道」(大正九・一五上)。「詞飛戾天」は『毛詩』大雅・旱麓「鳶飛戾天、魚躍于淵」をふまえる表現。

(49)慧日道場については山崎宏『隋唐佛教史の研究』(法藏館、一九六七年)第五章「煬帝(晉王廣)の四道場」を參照。

(50)本傳「自爾四海標領、盛結慧日道場、皆望氣相師、指途知返。以基榮冠望表、韻逸寰中、大業五年、勑召來止、遂卽對揚玄論、允塞天心。隋后解統玄儒、將觀釋府、總集義學、躬臨論場、鑾駕徐移、鳴笳滿於馳道、御筵暫止、駐驆淸于敎門、自大法東流、斯席爲壯觀也。時仗辯之徒、俱開令譽、及將登法座、各擅英雄、而解有所歸、竝揖基而爲玄宰、既居衆望、經綸乃心、便創擧宏綱、次光帝德、百辟卿士、咸異嚮而共嗟焉」(大正五〇・五三二中下)。

(51)現存殘卷「轉根義」「念法師釋云、……。今推驗諸論、義則不然」(P二一八三・四一~四三行)。志念傳の末尾には道基が志念の行狀を著したという記事もある。『續高僧傳』卷十一・義解篇七・釋志念傳「益州福成寺道基法師、慧解通徹、祖習有所、乃爲之行狀、援引今古、文質存焉」(大正五〇・五〇九中)。

(52)三本・宮本は「感」に作る。

(53)「求禮四夷、宣尼有旨」は『漢書』藝文志「仲尼有言、禮失而求諸野」、師古注「言都邑失禮、則於外野求之、亦將有獲」

に基づく。
(54)「風教」は『論語』顔淵「君子之徳風也、小人之徳草也、草上之風必偃」をふまえる表現。
(55)「福成寺」は「福感寺」とする傳承もあり、どちらが正しいかは定めがたい（別寺の可能性もある）。今はひとまず高麗再雕本『續高僧傳』が多く「福成寺」に作るのに從う。嚴耕望「唐五代時期之成都」（『嚴耕望史學論文選集』中華書局、北京、二〇〇六年、二一七頁、二一八頁・注二一）を參照。
(56)一般に「玄奘三藏の傳記の根本資料」とされるのは『大唐大慈恩寺三藏法師傳（慈恩傳）』だが、以下に述べるような、玄奘が特に道基に敬事していたことを示す記述は『續高僧傳』玄奘傳にのみ見られるものである。この記述は現行の高麗再雕本（大正藏の原本）よりも古い形を傳える興聖寺本『續高僧傳』玄奘傳にもそのまま存在しており、玄奘の傳記として最も初期に成立した部分の一つであると考えてよい。玄奘傳の諸資料の成立過程については吉村誠「『大唐大慈恩寺三藏法師傳』の成立について」（『佛教學』第三七號、一九九五年）を參照。興聖寺本『續高僧傳』玄奘傳については藤善眞澄『道宣傳の研究』（東洋史研究叢刊之六十、京都大學學術出版會、二〇〇二年）第六章「『續高僧傳』玄奘傳の成立」を參照。
(57)僧景（『續高僧傳』玄奘傳）は『續高僧傳』道基傳附傳の慧景と同一人であろう。「時彭門蜀壘、復有慧景・寶暹者、竝明『攝論』、譽騰京國。景清慧獨擧、詮暢玄津、文疏抽引、亟發英采」（大正五〇・五三二下）。道振（『續高僧傳』玄奘傳）は『慈恩傳』卷一に名のみえる震法師と同一人であろう。「於是更聽基・暹『攝論』『毘曇』、及震法師『迦延』」（大正五〇・二二二上）。
(58)本殘卷における十二住の解釋の詳細は別稿にて論ずる豫定である。
(59)ひとまず『續高僧傳』玄奘傳（大正五〇・四四七中）の記述によって貞觀三年とするが、異說もある。上掲桑山正進・袴谷憲昭『玄奘』所收「玄奘三藏の形而下」第四章を參照。
(60)上掲桑山正進・袴谷憲昭『玄奘』、吉村誠「玄奘西遊意」を參照。
(61)なお「四善根義」の「三乘迴轉差別」（S二七七・一四五～一七三行）の項にみられる三乘相互の轉根の問題に關する道

基の見解も注目すべきものであるが、今回は論ずることができなかった。今後の課題としたい。

(62) 上掲拙稿「道基『雜阿毘曇心章』巻第三」所載テキストのセクション番號と見出しによる。

(63) 七周減縁・二十四周減行の詳細は深浦正文『倶舍學概論』（百華苑、一九五一年、二〇三～二〇七頁）の解説および圖解を參照。また、アビダルマ論書における「行相」の語の定義について、福田琢「『倶舍論』における〝行相〟」（『印度學佛教學研究』第四一巻第二號、一九九三年）、青原令知「『倶舍論』における四諦十六行相の定義」（『櫻部建博士喜壽記念論集 初期佛教からアビダルマへ』平樂寺書店、二〇〇二年）等を參照。

(64) 衆賢『阿毘達磨順正理論』巻六十一「於上界道、減一行相、從此名曰中品忍初。如是次第漸減漸略行相・所縁、乃至極少、唯以二心觀欲界苦」（大正二九・六七八下）

(65) なお、『倶舍論記』のこの一節は中算（あるいは仲算、九三五～九七六）『賢聖義略問答』巻一（富貴原章信『賢聖義略問答の研究』、優鉢羅室叢書、神田喜一郎發行、一九七〇年、一〇頁）に引用され、注釋されている。富貴原氏の解説（同書八四～八五頁）とあわせて參照。ただし中算の注釋は七周減縁・三周減行説が『阿毘曇毘婆沙論』（玄奘譯『大毘婆沙論』も同じ）に基づくということに考慮が拂われていないようである。『賢聖義略問答』に關しては櫻部建「『賢聖義略問答』に見える光記・寶疏・頌疏の引用」（『大正新脩大藏經會員通信』第八三號、一九七八年〔大正新脩大藏經刊行會（編集）『大正新脩大藏經會員通信合本』大藏出版、一九九三年〕）も參照。

(66) 圓測『仁王經疏』巻上末「言『四三二一品觀』者、第八四行觀門德。謂中忍位、觀察上下八諦理中、自有兩門。一者七周減縁門、二者三周減行門。言『七周減縁門』者、最初具縁上下八諦、卽屬下忍。次觀行者、始觀察欲界苦等四諦、乃至觀上二界苦・集・滅三諦、而不觀道、卽此第一減一所縁。如是更從欲界三諦乃至上界滅諦、除欲界道、此卽第二減二所縁。如是乃至除上界苦、爲第七減縁。如是七周、減所縁諦。於苦諦下、有其四行、謂苦・空・無常・無我。最初具觀、次四行中漸次除行、唯留一行。如是名爲三周滅（↓減）行。於一行中、增上忍・世第一法・苦忍・苦智、皆一刹那、同依一地、同依一行、各一刹那。今依忍位、三周減行、依一行觀、故言『四三二一品觀』也」（大正三三・三七三下）。なお、圓測の傳記資料や『仁王經疏』に關する先行研究については橘川智昭「新羅唯識の研究状況について」（韓國留學生印度

學佛教學研究會『韓國佛教學SEMINAR』第八號、二〇〇〇年）を參照。

(67) 現存殘巻「四善根義」の次の記述に基づき、「非」の一字は衍字とみなす。「大乘之中、煖頂忍縁無相性、世第一法縁無生性（大乘では、煖・頂・忍位においては無相性を所縁とし、世第一法位においては無生性を所縁とする）」（S二七七・二〇七行）。

(68)「所縁とする」と理解したのは、前注に擧げた「四善根義」（S二七七・二〇七行）の記述に基づく。

(69) なお、唯識思想における四尋思・四如實智の重要性について、荒牧典俊「三性説ノート（一・二）」（『東洋學術研究』第一五巻第一號・第二號、一九七六年）、Aramaki Noritoshi, "Toward an Understanding of the *Vijñaptimātratā*," *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding: the Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, ed. by Jonathan A. Silk, University of Hawai'i Press, 2000, 荒牧典俊「彌勒論書における『虚妄分別』の起源について」（大谷大學佛教學會『佛教學セミナー』第七五號、二〇〇二年）、高橋晃一「四尋思・四如實智に見られる思想展開――『菩薩地』から『大乘莊嚴經論』を中心に――」（東京大學佛教青年會『佛教文化研究論集』第九號、二〇〇五年）を參照。

(70) 現存殘巻「四善根義」「世第一法時、等住凡夫性及見道、故等義是正。爲使所〔使〕、非正性也」（S二七七・三三行）を參照。

(71) 本傳には靈潤の生卒年は記されていないが、生年については五八〇年と推定することができる。本傳によれば靈潤は二十三歳のときに都で志念の講義を聽講しているが、『續高僧傳』巻十一・義解篇七・釋志念傳によれば、志念が都で講義したのは仁壽二年（六〇二）八月に文帝の皇后獨狐氏が崩御した後、文帝の第五子、漢王諒に伴われて都にやってきて禪林寺で百日あまり講筵を開いた一回きりなので、靈潤が聽講したのもこの時であると考えられ、したがって當時二十三歳であった靈潤の生年は五八〇年ということになるからである。卒年については不明だが、先行研究によって指摘されているとおり、『續高僧傳』に卒年が記されていないことから、道宣（五九六～六六七）の沒年頃までは存命であったのではないかと考えられる。なお、志念の長安開講にまつわる政治狀況について、藤井政彦「隋文帝の諸皇子と佛教」（『大谷大學大學院 研究紀要』第二三號、二〇〇六年）を參照。

(72) 靈潤の兩重觀說は拙稿「敦煌本『攝大乘論抄』の原本（守屋コレクション本）と後續部分（スタイン二五五四）とについて――翻刻と研究――（後篇）」（龍谷大學佛教史研究會『佛教史研究』第四六號、二〇一〇年）でも取り上げたが、舊稿の拙譯には誤りがあったので、あらためて和譯を提示することとする。

(73) 『莊子』外物「荃者所以在魚、得魚而忘荃。……言者所以在意、得意而忘言」に基づく。

(74) この「八處」の解釋が眞諦譯世親釋のみにみられるものであることについて、長尾雅人『攝大乘論 和譯と注解』下（インド古典叢書、講談社、一九八七年、Ⅲ-四・注四）を參照。また、敦煌出土「攝論宗」文獻にみられる「八處」の注釋として、『攝大乘論義記』第七「論本云『由有三相練磨心』、卽爲八中三處。『滅除四處障』、卽八中第四處。『緣法義爲境』、卽第五處也。『無間修定慧』、是第六也。『恭敬定修（→修定）慧』、爲第七處。『無放逸修』、卽第八處」（S二七四七・八五～八七行、大正八五・九九二上）を參照。

(75) 上揭拙稿「敦煌本『攝大乘論抄』の原本と後續部分とについて（後篇）」を參照。

法相宗の禪宗批判と眞諦三藏
——敦煌文書スタイン二五四六『妙法蓮華經玄贊鈔（擬）』と『眞諦沙門行記』

齋藤智寛

序

唐五代の禪文獻に、眞諦三藏に言及しながら自説を述べる事例がふたつある。『曹溪大師別傳』が、制旨寺における慧能の説法を眞諦の預言に應ずるものとし[1]、『祖堂集』阿難章が眞諦の「七事記」を引用して結集の經緯を述べるのがそれである[2]。これらは、禪宗が積極的に眞諦の權威をみとめて利用し、あるいはその説を信賴して援用した事例と言える。ところが敦煌文書スタイン（以下S）二五四六『妙法蓮華經玄贊鈔（擬）』に引用される『眞諦沙門行記』なる文獻では、眞諦三藏を禪宗の批判者として描いており、前二者ときわだった對照をなしている。本稿は、このS二五四六の內容分析を通じて法相宗における禪宗批判について考察することと、その翻刻文を作成して新たな眞諦關連資料を提供することを目的とする。考察にあたっては、東北大學附屬圖書館の所藏する、マイクロフィルムからの紙燒きを底本として用いる。末尾に全體の校錄文を掲げるので、適宜參照いただくと共に、この部分に關しても大方のご叱正を念願する。

一　目録の記載と外形的考察

S二五四六は全九十七行の漢文文獻であるが、題名や撰者名は記されない。『敦煌遺書總目索引』と同『新編』は「佛經疏釋」とのみ記すが、ジャイルズ目録はこれを五六一二番として著録し、次のようにやや詳しい説明をくわえる。

5612. (1)* - *. (2)*Commentary* on a text of the 法相 Dharmalakṣaṇa school. Left unfd. With subheading: 疏當第四 廿三紙也 "Commentary, part 4: 23 sheets of paper". Rather small, neat handwriting. 4 3/4ft.　S.2546

ジャイルズは、本文書の内容が（1）「不明の殘巻」と、（2）「法相宗文獻への注釋書殘巻」との二部分から成ると分析するが、これについては後に検討する。文字については「やや小さく端正な筆寫」と記す通り、整った楷書で書かれる。またジャイルズが記録していないこととして、恐らくは淡墨で引かれた界線の存在が寫眞でも目視できること、本文が端正なだけではなく、所々に見える割注も計算された字配りで迷いなく插入されていることが指摘できる。これらの状況から本文書は草稿や講義の速記などではなく、すでに完成された祖本を十分な敬意をもって筆寫していたことが推測しうる。ただし後に見るように、内容上はある大部な作品の一段を摘録したものであって完本ではなく、そのために藏經洞内に破棄されたものと思われる。なお、寫本全體の長さが四と四分の三フィート（144.78cm）であることが記録されているが、寫眞では紙縫の位置がわからないため、紙數および1紙の長さ、1紙あたりの行數は不明である。

二　構成と内容

ジャイルズ目録は本寫本を二作品の連寫と見るが、實際には一作品であるとおもわれる。以下、全體を三つの部分に分け、順を追って内容を紹介する。S二五四六本文の引用に附した數字は寫本上の行數である。

(一)『法華經』翻譯の問題（第1行～第4行）

本寫本は、次のように始まっている。

依七朝飜譯年代、大唐三藏迴駕五天、慈恩疏主制疏之時、因爲「觀音品」後偈中「音」「意」二字、及「提婆品」龍女眞化時閒、三藏勘前後梵夾・今七部譯、一一添品。有七譯、皆具譯主名字、此引眞諦三藏來時行記、證驗聖教東流眞僞、及梵僧訛正言音、以此略明唐梵（三國より隋に至る七朝の翻譯年代についてみると、大唐の三藏法師玄奘が五天竺より歸還し、百本の疏主たる慈恩寺基法師が疏を制作された時[3]、觀音品後半の偈中における「音」「意」二字の優劣、および提婆品で龍王の娘が佛身を成す一段の場所について、玄奘三藏が新舊の梵本と現行の七譯とを調べてみると、みな觀音品偈と提婆品とを付加していた。それら七譯はみな譯者の名前を傳えているが、ここでは眞諦三藏が西來した際の旅行記を引いて、佛教東傳における教えに眞僞の別があり、インド僧の傳えた梵語に正訛の別があることを證明し、漢梵の翻譯に存する問題をあらまし明らかにしよう）。（1～4）

まず、「大唐三藏」と「慈恩疏主」がそれぞれ玄奘（六〇二～六六四）と慈恩寺基（六三二～六八二）を指すことは間違いない。すると續く「觀音品」と「提婆品」への言及は、基法師の『妙法蓮華經玄贊』を背景にして

いると考えるのが自然であろう。『法華玄贊』巻一本「第四顯經品廢立」では、觀世音菩薩普門品の偈が後人の付加ではないかとの疑惑に觸れて次のように言う。

　昔亦致惑、曾問先師「慈音妙大雲」義。大師勘梵本、既具此頌、正云「梅怛剌耶末那」、應言「慈意」、非「慈音」也（むかし私も疑惑を持ち、先師玄奘に「慈音妙大雲」に關する問題を質問したことがある。大師が梵本を調べたところ、もとよりこの偈頌を備えており、そこには「梅怛剌耶末那」とあったから、「慈意」とするべきであって「慈音」ではないのである）[4]。（大正三四・六六〇上）。

S二五四六の言う、「〈觀音品〉の後偈中の「音」「意」二字」について「三藏前後の梵夾を勘す」とは、これに當たるだろう。次に提婆品については、同じく『法華玄贊』巻一本「第四顯經品廢立」に議論がある。

　第四顯經品廢立者、案此經根本、秦姚興時、鳩摩羅什所翻二十七品、無提婆達多品。沙門道慧『宋齊錄』云、「上定林寺釋法獻、於于闐國得此經梵本、有此一品。瓦官寺沙門法意、以齊永明八年十二月譯出此品、猶未安置『法華經』内」（第四に經品の有無を顯かにするとは、この經の初譯を考えてみると、後秦姚興の時代に、鳩摩羅什が翻譯した二十七品には提婆達多品がなかった。沙門道慧の『宋齊錄』には、「上定林寺の釋法獻が、于闐國において『法華經』の梵本を入手したが、それは提婆品を含んでいた。瓦官寺の沙門法意が、南齊永明八年（四九〇）十二月にこの提婆品を譯出したが、いまだ『法華經』の内には編入しなかった」と言う）。（大正三四・六五九上）

『玄贊』は、本來の羅什譯『妙法蓮華經』には提婆達多品がなかったことを指摘する。その理由については羅什が依った梵本の誤脫に歸し、「但知梵本有之、而什公本闕、隨本翻譯、故無此品。既非以東西判定、亦不可義越刪之。但是什公梵本差脫、邊國訛鄙多脫錯故（梵本にはもともと提婆品が有ったのだが、羅什師の手元のテクストには缺けており、そのテクストに從って翻譯したために、この品がないのである。地方によるテクストの差

異でもなければ、經典の意味を汲んでみだりに削除したわけでもないのである。ただ羅什師の梵本の誤脱であって、邊境の國では誤傳がありがちで、脫漏が多いからなのである）」（大正三四・六五九中）と言っている。

ここまで見てくれば、觀音品と提婆品について玄奘が梵本を檢證したというS二五四六の記述は、上で見た『玄贊』の記事を概括したものであることが了解される。したがって、本寫本は『玄贊』の複注ということになるだろう。拙稿では本文獻に『妙法蓮華經玄贊鈔』の擬題を提案し、以下の論述ではこの名を使用することとする。(5)

さて『玄贊』によれば、異譯間における品數や經文の異同は譯者のもとづいた梵本によるものであって、どの形態が正しいのかは梵本のうち信頼できるテクストを調査すれば片が付くのであった。言い換えれば、翻譯の不備は翻譯者の佛教理解や人格にはかかわらないのである。『玄贊鈔』の言う「梵僧の訛正の言音」とは、このことを指しているだろう。しかし『玄贊鈔』において「唐」と「梵」の間に生じうる問題は單純に言語や文獻の次元にとどまるものではなく、來華僧が「東流」せしめた「聖教」の「眞僞」もまた勘驗の對象となるのである。四行目以降に續く眞諦傳の引用は、『玄贊』に對するかかる讀みこみに支えられている。

（二）眞諦三藏傳（第４行～第３４行）

『玄贊鈔』が引く第一の書證は、『梁史內傳』である。

『梁史內傳』云、「梁末有天竺優禪尼國沙門拘那羅陀、此云衆依」。此是舊梵語、此稍訛也。緣國是天竺東印度之言音也（『梁史內傳』に言う、「梁末に天竺優禪尼國の沙門拘那羅陀、漢語で衆依と言う者がいた」と。これは古い時代の梵語であり、あまり正しくはない。天竺の東印度の言葉だからである）（４～６）

ここでは、眞諦三藏の別名である「拘那羅陀」、漢語では「衆依」について考察される。『玄贊』がこの別名に

言及するのは、以下の箇所である。

至梁末、有西天竺優禪尼國沙門拘羅那陀、此云家依、亦云婆羅末陀、此云眞諦、又翻此品、始安見寶塔後。復有燉煌沙門竺法護、於晉武之世譯『正法華』、其提婆達多品亦安在見寶塔品後（梁末に至って、西天竺優禪尼國の沙門拘羅那陀、漢語で家依、またの名を婆羅末陀、漢語で眞諦という人物が、ふたたびこの品を翻譯し、初めて見寶塔品の後に置いたのである。また敦煌の沙門竺法護は、西晉武帝の世〔二六六～二九〇〕に『正法華經』を翻譯したが、〔今では？〕その提婆達多品もやはり見寶塔品の後に置かれている）。（大正三四・六五九上）

『玄贊』の「拘羅那陀」が『玄贊鈔』で「拘那羅陀」となっているのは音韻交替による混亂、[6]「家依」が「衆依」となっているのは字形の類似による誤りであろう。さて、ここで慈恩寺基が論じているのは提婆達多品をはじめて見寶塔品の後に置いたのは眞諦だということであって、彼の梵名に關心があるわけではない。しかし『玄贊鈔』が特に眞諦について解說を加えるのは、『玄贊』の言及する眞諦三藏の傳記をくわしく紹介しながら、梵文におけるテクスト問題や方言の存在について例示することをねらったもののようである。『玄贊鈔』は、「拘那羅陀」とは東印度國の言語でやや古風な梵語なのだという。おそらく、「眞諦」という意味の「婆羅末陀」が雅正な原名であって、「拘那羅陀」は眞諦の出身地たる西天竺とは逆方向に位置する東印度での呼び名であると考えているのだろう。これは、「梵僧の訛正の言音」の具體例と考えられる。

『梁史內傳』なる書物については不明であり、『隋書』經籍志、『舊唐書』經籍志および『新唐書』藝文志にもひとしく著錄されない。ただ內容は『玄贊』および『續高僧傳』拘那羅陀傳に一致しており、「拘羅那陀」と「拘那羅陀」の轉訛、「家依」を「衆依」とする誤りも『玄贊』との矛盾とは言えないだろう。『玄贊鈔』の獨自性が發揮されるのは、續く『眞諦沙門行記』を根據とする部分である。

『玄贊鈔』は『眞諦沙門行記』にもとづくとして、東印度から優禪尼國へと天竺を旅していた眞諦が五臺山と「祖塔」を巡禮するため支那國に向かう菩提達磨と出會い、かれに漢土の地理を教えたと述べる（6〜13）。そして達磨と別れた眞諦は、那爛陀寺で修學したのだという。

『傳記』又云、「來去一十三年、始却東來、今依八年、復於中印度那爛陀寺學五明論、兼『瑜伽』及『法花經』梵本、便欲却迴東印度國。[7] 彼寺中有上座苾蒭、知眞諦歸國、上座遂問眞諦、〈阿闍梨入此國來時、逢苾蒭否〉。答言、〈曾逢〉。又問、〈有何請益〉。眞諦答上座曰、〈彼曾問我支那國去地里多少、我遂一一〔爲?〕他指說〉。上座聞、不免傷嘆、〈苦哉苦哉〉、〔謂〕眞諦曰、〈爾不應知。此非淨沙門、此非是菩薩。達磨是此中天衆內不祥之人也。在此衆中、以非言是、以是言非、惑亂禪那、狐心外見。苦哉東度。薄福蒼生、遭彼罪人。毀滅正法、此閒擯嘿、耻衆逃形、因稱巡禮〉。上座又告眞諦、〈師可速入支那弘流、莫使罪人損壞善種〉……（『傳記』はまた言う、「往來すること十三年、東へ戻り、今度は八年間、中印度の那爛陀寺にて五種の基礎學についての典籍、および『瑜伽師地論』と『法華經』の梵本を學び、東印度國へ歸ろうとした。那爛陀寺にはある上座の比丘がいて、眞諦の歸國を知ると、彼に問うた〈あなたがこの國にやって來た時、僧に逢わなかったかな〉。答える、〈逢いました〉。問〈どんな質問があったか〉。眞諦は上座に答えて言った、〈彼は私に支那國への路程を訊き、私は細かにお教えしました〉。上座はそれを訊き、おもわず〈ああ、やりきれない！〉と悲嘆の聲を擧げると、眞諦に言った、〈君は知らないでは濟まされない。彼は淨行の沙門ではなく、菩薩ではない。達磨とは、ここ中天竺の教團內における疫病神なのだ。わが教團の中で、非を是と言い、是を非と言い、禪定をかき亂し、邪な心は外に現われていた。それが東の國へ行くとはやりきれん。幸薄い民草が、あの罪人に遭うとは。彼は正しい佛法を臺なしにして、この土地では口を閉ざしてしまい、人々に耻じて姿を隱し、かくて巡禮を自稱したのだ〉。上座はさらに眞諦に告げる、〈師はすみやかに支那へ入國

して正法を廣め、かの罪人に善なる種子を破壞させないようにするべきである〉)。（13～22）

『傳記』とは「（梁史內）傳と（沙門行）記」の意なのかも知れないが、ひとまず『眞諦沙門行記』のことと見なしておく。いずれにせよ、『玄贊鈔』は原文を適宜編集しながら引用している可能性はあるだろう。『傳記』なる書物の原文が確認できないので斷言はできないが、たとえば那爛陀寺での修學內容に『法花經』を擧げるのは、眞諦による『法華經』翻譯の證據とするための作爲とも見なしうる。眞諦が『法華經』を翻譯したことは『續高僧傳』や各種經錄からは確認できないため、『玄贊鈔』としては提婆品の翻譯者に眞諦を數える『玄贊』の説を何らかの形で補強する必要があったのだと思われる(8)。

上座によれば、菩提達磨とは白を黒と言いくるめる出鱈目と天邪鬼ぶりで中天竺を放逐され、やむなく五臺山巡禮をよそおって漢土へ向かった、ほとんど山師ばりのいんちき坊主なのであった。そして眞諦は、達磨の邪說から不幸な人々を守るために漢土へ赴いたというのである。では、漢地へたどり著いた眞諦の事跡はどうか。

眞諦辭其中國、便乃東行、經數年、至五峰山下。忽見一隊行李、異常神鬼三十餘人、歌樂幡花、又有王子騎馬、身服錦裳。眞諦忽逢驚訝、迴避山門、良久有一老人、山中出來。見而問曰、〈此是何人行李〉。老人答曰、〈師不應知。適來過者、是多聞護世之行李〉。三藏又問老人、〈汝是何處人〉。答曰、〈我是五峰山神、適來天王、令我見師、有是諮報。請三藏速行。緣支那主將沒、恐无人飜譯正法、有妖人、自稱得法、已壞金言、惑亂賢聖、衆生顚墜、聖道永虧、正邪不辯、天王憂觸、特現姿容、願師與趍早至梁國〉。言訖、老人沒。三藏思寢懞然、天王暗使鬼神持開五百里高山路（眞諦は中印度國を辭去すると東に向かい、數年を經て、五臺山麓までやって來た。するとたちまち、三十人餘りの不思議な鬼神が、歌や音樂を奏で、のぼりを立て花を撒いており、また王子が馬に乗り、身には錦の裳をはいている、そのような一行を見た。眞諦は彼らの急な出現におどろき、山門のところに身を避けていると、しばらくして一人の老人が山の中から出て來た。眞諦

は老人を見ると質問した〈これはどなたの一行ですか〉。老人は答えて言う、〈師がご存じないはずはありません。先ほど通り過ぎたのは、多聞天が世間を巡視する一行です〉。三藏はまた老人に問う、〈あなたはどちらの方でしょうか〉。答〈私は五臺山の神です。先ほどの多聞天王が、私を師にまみえさせ、傳言をつたえさせたのです。どうか三藏様はすみやかに出立されますよう。と申しますのは、支那の國主は崩御がちかく、正しい佛法を翻譯する人物がいないことを恐れているのですが、怪しげな者がいて、自ら法を得たと稱し、佛陀の金言を破壞し、賢聖を惑わせており、衆生は墮落し、佛道は永遠にうしなわれ、正邪が見分けられなくなっているからなのです。天王は憂えてこの國の衆生を守ろうとし、特に姿を現したのです。願わくは師よ、早く梁國へ到著されますよう〉。言い終えると、老人の姿は見えなくなった。三藏は茫然としていたが、天王はひそかに鬼神に命じて、五百里にわたって高山の道を助け開かせた〉。（22～30）

「五峰山」は、五臺山のこと。[9]「異常なる神鬼三十餘人」から成る「多聞 世を護るの行李」とは、『四天王經』や『妙法蓮華經馬鳴菩薩品』において、毎月三十日には「日月五星二十八宿」を伴った四天王が下界に降りて衆生の行いを巡檢するという説にもとづくものであろうか。[10]『華嚴經』において清凉山すなわち五臺山の方角は「東北方」だが、[11]『玄贊鈔』の地理感覺ではそこは北方多聞天の管轄なのであろう。眞諦がまず五臺山に詣でたのは、菩提達磨がかつてそこへの道を尋ねたからであると思われる（10～11）。彼は山麓で多聞天の一行を見、さらに多聞天の意を受けた山神から、梁國で活動している「妖人」に對抗して正しい教えを廣めることを懇請される。この「妖人」とはもちろん達磨のことであろう。インド那爛陀寺の上座のみならず、天界の四天王や漢土の山神にまで警戒され排斥されるのが、『眞諦沙門行記』の描く達磨なのである。

眞諦は、ついに梁に到達して達磨の活動を目の當たりにする。

> 眞諦至梁朝已、見達磨於武帝妖語流行、卽心傳心、惑亂梁主。三藏雖到、尙未明言、无賴罪人障礙翻譯、

遂將蹤跡、一一奏聞。梁主細知、逓過江北、又魏國逢著菩提留支、被具述謬僞。南北不容言、入嵩山少林寺、慚耻山間（眞諦が梁朝に辿りついてみると、達磨は武帝のところで怪しげな言葉を流行させ、心に卽して心を傳えるなどと言い、梁の國主を惑わせていた。三藏は到著してはみたものの、まだ正しい法を明言しないうちに、ごろつきどもが翻譯事業を妨害したので、その行爲のいちいちを上奏した。梁主は達磨のことをくわしく知ると、江北に追い出したが、達磨は魏國ではさらに菩提留支に出逢って、その僞妄をつぶさに指摘された。南方でも北方でも言說が受け入れられず、嵩山少林寺に入って、山中に耻を抱くこととなったのである）。（30〜33）

眞諦の翻譯を妨害したという「无賴の罪人」と達磨の關係は明言されないが、文脈から言えば達磨の一味ということなのであろう。禪宗における菩提達磨傳では、梁武帝の無理解が達磨を江北へ追いやったのだとされる。[12] しかし『眞諦沙門行記』は、それを邪惡な言說や卑劣なふるまいが排斥された結果とするのである。これは、達磨があらゆる土地で招かれざる客であったとの事實を提示することによる禪宗批判である。『沙門行記』（『傳記』）にもとづく引用は、ここまでであろう。菩提達磨と同時代人で、かつ唯識說の宣教者であった眞諦は、唯識家が禪宗批判を假託するのに誠に好都合な存在であったとおもわれる。

次に『玄贊鈔』は、各種佛教史書に載せられた相承系譜を檢討し、「『付法藏傳』及『法住記』『漢法內傳』『萬部四緣結集錄記』『五師傳敎次第』、竝无達磨之名、實非聖德、竝不可依也（『付法藏傳』および『法住記』『漢法內傳』『萬部四緣結集錄記』『五師傳敎次第』竝に達磨の名無く、實に聖德に非ず、竝に依るべからざるなり）」（34）と斷ずる。

このうち『付法藏傳』は、摩訶迦葉より師子比丘に至る二十四祖の相承を述べる『付法藏因緣傳』（『付法藏經』とも）であろう。『法住記』とは、玄奘譯『大阿羅漢難陀蜜多羅法住記』のことであろうか。『玄贊鈔』は、系譜

上の非正統性からも達磨を非難するのである。

（三）中觀派と禪宗への批判（第３４行〜第９７行）

第三十四行以降は、「唯識論」（『成唯識論』）「慈恩釋」（『成唯識論述記』）「唯識頌」（『唯識三十論頌』または『成唯識論』所引のそれ）「解深密經」といった經論の豊富な引用からなり、それ以前とは調子を異にするようにもみえる。本寫本の前半と後半はいかなる關係にあるのか、まずは舊說の檢討からはじめたい。

ジャイルズ目錄は前述のように第四十七行冒頭の「疏當第四廿三紙也」を首題と捉え、この前後は別作品であると判斷する。しかし、法相關係の經論の引用は第三十四行からはじまっているのだから、第四十七行を一作品の冒頭と考えるのは無理があるだろう。そこで、直前の第四十三行から第四十六行を確認してみると、第四十三行に「又第三論云」とあって、續く引用文は『成唯識論』卷第三の一部に一致し、ついで第四十四行に「慈恩云」として、當該部分を解釋する『成唯識論述記』卷第四本（大正四三・三五九上）の文を引用している。つまり、第四十七行の「疏、當第四・廿三紙也」の「疏」とは『述記』、「第四」とは卷第四の意であって、直前の引用が『述記』の文章であること、それは卷第四第二十三紙に見えることを記した一句なのである。

本寫本には他の個所にも、引文の出所を示す記述がもう二か所ある。ひとつは第五十八〜五十九行割注「第四疏手二品也」であり、「手二品」の意が不明だが、これまた直前の文が『述記』卷第四本（大正四三・三五九上中）であることを示す注である。いまひとつは第九十七行目割注「已上是疏文也」で、直前の第九十四行「慈恩釋云心上變如」から第九十七行「卽能入眞」に至る文は『述記』卷第九末（大正四三・五六六下〜五六七上）の引用であるから、引用始まりの「慈恩釋云」に呼應して、引用の終わりを示す注とおもわれる。第四十七行「疏、當

第四・廿三紙也」も、元は細字割注であったものが筆寫の際にあやまって大字本文に記されてしまったのだろう。

以上、第四十七行の前後で區切ることの不適切なことは明らかになったが、第三十四行とそれ以前との關連性が不明なままである。この問題を解決するためには、經論の引用の間に插入された三か所の「解」が手掛かりとなるだろう。これらの「解」こそが、作者の引用意圖を解説する文章とおもわれるからである。

まずは、一つ目の「解」。

解云、如上清辯等撥无染淨因果、亦成邪見、則同外道也（解釋して言う、上に引いた、染なる因果と淨なる因果を無みする清辯らの説は、これまた邪惡な見解であって、外道と同じである）。（59）

『成唯識論』や『述記』を引く目的が、中觀派の清辯らの説を批判的に紹介することにあることがまずは了解される。本文獻は清辯説を、苦しみという汚染や苦しみを滅する道という清淨といった因果の道理を空無とみなす邪説と捉えている。それはなぜであろうか。二つ目の「解」を検討したい。

解云、頌云「密意」者、世尊密意。爲破愚夫執離心之外有眞實我法、所以如來般若時隱依・圓有法、談遍計是空、惣言无性也。自後有執空之輩、不達世尊密意爲破有病惣説三无性、即便隨文取義、執依・圓二性亦是空。此執空者、「諸佛説爲不可治者。沈淪生死、病根深故。即清辯等」。是亦如此方空見之人、撥無如來所説依他起性、皆爲空也。依他既空、圓成眞如、亦應是空。何以謂依他是俗諦、圓成是眞諦……（解釋して言う、頌に「密意」というのは、世尊の密かな意圖のことである。愚人が心の外に本當の自我と現象とがあると執著するのを止めさせるために、如來が般若經典を説いた時には、依他起性・圓成實性という有の法を隱し、遍計所執性という空の法のみを語って、ひたすら實性の無を述べたのである。後世、空に執われる輩がいて、有の病を止めるためにひたすら三無性を説いた世尊の密かな意圖を理解せず、すぐさま字面に從って意味を取り、依他起性・圓成實性までもが空だと思い込む。この空に執われる人々については、「諸佛は救

濟不可能な者どもと說く。生死輪廻に沈みきって、病の根が深いからである。すなわち清辯らである」。これはまた、この土地の空見の人のことでもあって、如來が說いた依他起性を無みして、みな空だとしてしまうのである。依他起性が空である以上は、圓成實性という眞如もまた空ということになってしまう。どうして依他起性は俗諦、圓成實性は眞諦だと言えようか……)。(65〜70)

この「解」は、主に直前に引く「唯識頌」の「卽依此三性、立彼三無性。故佛密意說、一切法无性(卽ち此の三性に依りて、彼の三無性を立つ。故に佛の密意は說けらく、一切法は性无しと)」(63〜64)の「密意」を解釋する。ここでは、自我や現象界への執著を對治するために空を說いた佛の意圖を理解せず、因緣に依って現象が成立しているという依他起性や、眞如なる圓成實性までもが空無だと思い込む人々が非難されている。そうした人々とは清辯らであるとは、第三十九〜四十行にも引かれた『成唯識論述記』卷第七末(大正四三・四九二中)の文だが、注目すべきはこうしたインドの邪說を「此の方の空見の人」のようだと評していることである。「此方」とはもちろん漢土であろうし、「空見之人」とはこれまでの文脈から言って、インドを追われ、梁では眞諦の譯經を妨害した菩提達磨とその追隨者たちにほかならないだろう。つまり、唯識關連の經論を多く引用する後半部もやはり『玄贊鈔』の一部であって、菩提達磨批判を繼續補強しているものと考えられるのである。

この點について、三つ目の「解」を檢證してみよう。

解云、此方執空之人、唯許眞如是有、後是无相。若智慧者、倶如對所治之或、而立智慧、所治之或若无、能治之智不有者、此卽惣空却无漏「正道」・若因若果・有爲无漏功德法也。豈可如來經三无數劫、歷修萬行有爲塵沙功德、都无所有、虛受懃苦耶。亦不違如來所說不定不。亦有了義教文所明、三大祇五位六度萬行等法、執爲如來方便之教、不肯依之起行、而執般若等空教、卽爲了義教文者、愚之甚矣(解釋して言う、この土地の空に執われる人は、ただ眞如のみを有とみとめ、その他は無相であるとする。智慧というものは對治

されるべき惑いに對して智慧を設定するのであり、もし對治されるべき惑いが無であるのに對治する智慧として不有を說くなら、これは無漏の「正道」や、あるいは原因に屬しあるいは結果に屬する有爲の無漏の功德などを、すべて空無化してしまうこととなる。どうして、如來が三阿僧祇劫または無量の時間を經て、あらゆる修行と砂の數ほどの功德を修め盡くしたことに、まるで果報がなく、むなしく苦行をしただけということがあろうか。また、如來が說いた「不定」の聲聞・獨覺という概念に違背することになってしまうではないか。さらに了義敎の經文が明かしている、三大劫にわたる五位の階梯や六波羅蜜の實踐項目などあらゆる修行法について、如來の方便としての教えであると捉え、それに從って修行を始めようとはせず、かえって般若經典などの空の敎えに執著して、了義敎の經文とするとは、愚の骨頂である)。(77〜83)

これは、前の「密意」への關心を引き繼ぎ、直前に引く『解深密經』無自性相品の偈「若不知佛此密意說、失壞正道不能往(若し佛の此の密意の說を知らざれば、正道を失壞して往く能わず)」(76)[13]の「正道」を中心に解說する文章である。惑いに對應した智慧を立てることを知らず、無へのとらわれをも一律に空や無相によって克服しようとする人々が、ここでは初めから「此の方の空に執するの人」と規定される。もし彼らの見解のようであれば、如來の成し遂げた修行も徒勞ということになってしまうではないかという非難の口吻からは、『玄贊鈔』は達磨の「卽心傳心」(30)という言說を、歷劫成佛を否定する頓悟說として捉えたことが推測しうる。そのことを、空見に執らわれたとして批判しているのだろう。また、修行の功德をみとめない立場が、小乘の徒も大乘へと回心し得るという「不定」の概念に乖るという難詰は、『法華玄贊』において『法華經』が主に不定姓の聲聞と獨覺のために說かれたとされることに對應するだろう。[14] これもまた、この部分が『玄贊鈔』の一部であることの傍證となりうる。

この三つ目の「解」は、「相を帶びて心を觀」ることへの批判で結ばれる。『玄贊鈔』は、地前加行位の菩薩が

行ずる「眞如觀」について、次のように評する。

爾時雖无分別・我法二執現行、然有緣我法空受相分、及緣眞如所變相分、有此空有二種相分未滅除故、「帶相觀心、有所得故、非實安住眞唯識理」（その時には、分別見や自我と現象への執著の活動は無くなってはいるが、しかし自我と現象の空という見解が取った對象を緣じ、また眞如の演變した對象を緣じて、空と有の二種類の對象がいまだ除滅されないから、「對象を保持しながら心を觀察しており、獲得する對象があるのだから、本當には眞の唯識の理に安住してはいないのである」）。（77〜91）

「帶相觀心」以下は、この直後にも引く『成唯識論』巻第九の言葉。分別意識を離れ我空法空を體得した菩薩でさえも、その空見のゆえに空と有という對境を殘してしまい、その觀法は「相を帶び」たままなされることとなる。空觀こそが「帶相觀心」であるという『成唯識論』の反省は、禪宗への痛烈な批判の言葉となったであろう。もし禪僧から、我らはいたずらに因果を無みしているのではなく、まさに空において禪觀修行を行じているのだと反論されれば、それこそが「帶相觀心」なのだ、お前たちは眞如を知らないばかりか得意の「空」に關してすら實は生兵法なのだ、と『玄贊鈔』は應えるであろう。

以上がS二五四六のあらましである。本寫本は全體が一つの作品からなり、それは假に『法華玄贊鈔』とでも名づけうる『法華玄贊』の複注である。その注釋方法に注意してみると、まずは『法華玄贊』を忠實に祖述しながら、つぎに梵語翻譯の問題と、傳來する佛教に眞僞の別がある例とを示すために眞諦三藏の傳記を引き、さらに眞諦傳中の菩提達磨批判を補强するために唯識關係の經論や章疏を集めるという構成になっている。注釋のために引いた文獻に現われた新たな問題に對してもさらに注釋を加え、そうした讀み込みやずれをいとわず話題を展開した結果、最終的に『玄贊』との關連が不明瞭になるのも辭さない、これが『玄贊鈔』の方針であった。

それにしても、S二五四六があつかうのは『法華玄贊』全二十巻から見ればほんのわずかな範圍であって、『玄

贊鈔』も本來ははるかに大部な注釋であったことが予想しうる。それならばS二五四六は意圖的な摘錄なのか、破損による殘簡なのか。寫本を觀察してみると卷首の狀態は寫眞ではわからないものの、卷尾については最終行の後にも九行にわたって界綫が引かれた部分が續いているのを視認できる。つまり本寫本の筆寫者は、第九十七行で明確な意志を以って擱筆しているのである。したがってS二五四六は、敦煌の筆寫者が自己の關心によって『玄贊鈔』の一部を抄寫した摘錄本と考えられる。その關心とは、おそらく寫本の大部分を占める法相宗の禪宗批判であったろう。

三　成立年代と成立地

『玄贊鈔』の作者が禪宗を嚴しく排斥する法相宗の徒であることは、本文より明らかである。では本書はいつ頃、どこで撰述されたのか、殘念ながら本文獻中に決め手となる記載はない。そこで、まず手掛かりの一つ一つについて、そこから考えられる成書年代を提示し、最後に諸要素を總合して結論を出すこととしたい。なお、『玄贊鈔』とその引用する『梁史內傳』や『眞諦沙門行記』とでは、嚴密には成書年代にずれがあるはずであるが、この項ではあえて區別せずに考察する。引用文獻の上限はすなわち『玄贊鈔』の上限ともなり得るし、前述のように『玄贊鈔』は原文に手を加えている可能性もあり、引用文獻のみを取り出してその成書を論ずることは困難だからである。

（一）引用典籍

初めに引用典籍から考えてみると、本作品は慈恩寺基『法華玄贊』の複注であり、同じく基の著作である『成唯識論述記』を引用するから、基の卒した永淳元年（六八二）より後の成立なのは明白である。ほか、『梁史內傳』『眞諦沙門行記』は作者不明の佚書であるが、第33～34行に『付法藏傳』『法住記』『漢法內傳』『萬部四緣結集錄記』『五師傳教次第』の四部を續けて舉げるのが注目されるので、檢討を加えよう。

まず、最後の二書はほかに名が見えず不明であるし、嚴密にはどこで斷句されるのかすらわからないので除外する。[15] 次に、『付法藏傳』は北魏の譯と傳えられ、『法住記』は玄奘譯、『漢法內傳』は武德七年（六二四）が成立の下限であるから、[16] それぞれ單獨では決め手になり得ない。しかしながら、敦煌出土の古逸佛教史書の中にこれら三書が列舉される例が散見されるのである。まず、『歷代法寶記』の冒頭に竝べられた典籍名の中に、『付法藏傳（經）』と『漢法內傳』の名を見出すことができる。[17]『歷代法寶記』の成立年代は、大歷九年（七七四）をさほど下らない頃と推定されている。[18]

また『付法藏傳』と『法住記』を共に用いる例として『付法藏傳略抄（擬）』があり、テクストとしてはペリオ（以下P）二七九一、P三二一二、S五九八一の三點が報告されている。本書は釋迦牟尼佛の傳記に續いて、迦葉より師子比丘に至る傳法系譜を主軸としながら佛涅槃後の部派分裂について述べるが、閒に「傳聞を樂わば、『付法藏傳』中を尋ねよ」「『法住記』中に於いて說く」というように、典據としての『付法藏傳』『法住記』の參照を求め、さらにインドの佛教の歷史と地理を一通り述べ終わった後、「『略抄佛初興世時記』及び『付囑法藏傳略抄』幷びに『法住記略抄』は前の如し」とあって、『玄贊鈔』と同じく『付法藏傳』と『法住記』とを續けて舉げるのである。本書は、本文中に「大唐永泰貳年丙午歲に至るまで」とあるから、永泰二年（七六六）の成書

であろう。[19] さらに、同じく敦煌出土の僞經『金剛峻經』付法藏品では、「爾時『佛初興世時』及『付囑法藏傳略抄』幷『法住記』」と記した後に『付法藏傳略抄』と同一の文をそっくり取り込んでいる。『金剛峻經』は、光化二年（八九九）から十世紀末の間の敦煌における成立と考えられるから、[20] この頃の敦煌では『付法藏傳略抄』が流行していたとみられる。

以上の事實からすれば、『付法藏傳』『法住記』『漢法內傳』の三書が信頼を集めたのは八世紀後半から十世紀にかけてのことである。『玄贊鈔』の成書もまた、この時代における三書の流行を背景としているだろう。

（二）達磨傳と禪宗の思想・信仰

『眞諦三藏行記』の傳える達磨の事跡には、梁武帝に會見したが受け入れられなかったこと、菩提留支に斥けられたことが見える。達磨の傳記においてこの二つの記事がそろって見えるのは『歷代法寶記』達摩章が最初であるから、『玄贊鈔』の成書は八世紀末を遡らないこととなるだろう。[21]

また『玄贊鈔』は、達磨の教えを「卽心傳心」（30）の語にまとめる。これは、禪宗を代表する口號である「卽心是佛（卽心卽佛）」と「以心傳心」を合揉した言い方であろう。このうち「以心傳心」の方は比較的はやく、荷澤神會（六八四〜七五八）の語錄である『壇語』に見えるが、[22]「卽心是佛」はやや遅れるようである。まず、『寶林傳』達摩章に引くいわゆる梁武帝達摩碑に、「指一言以直說、卽心是佛。絕萬緣以泯相、卽身離衆生」とある。また元和十一年（八一六）の撰になる權德輿の「唐故章敬寺百巖禪師碑銘」（『權載之文集』十八）に「卽心卽佛、卽色卽空、師之道兮」とあって、馬祖の弟子たちが活躍した元和年間には、この言葉が士大夫にまで知られていたことがわかる。

インドで眞諦に出逢った達磨が、五臺山と「祖塔」への道を尋ねていたのはどうか（10〜12）。インドから五臺山を巡拝した例としては、古く儀鳳元年（六七六）の佛陀波利三藏の例があるし、[23]『曹溪大師別傳』は梁代のこととして智藥三藏の臺山入りを記す。[24]後者は虚構であろうが、しかし『別傳』が成立した建中二年（七八一）には、インド僧の巡禮がさもあり得べきことと考えられていたのである。しかも、梁という時代設定が『眞諦沙門行記』と同じであるのが注目されよう。

「祖塔」が何を指すのかはわからないが、しばらく、禪宗の祖師塔に對する信仰を達磨や眞諦の時代に反映させてしまった錯誤として考える。神清の『北山錄』譏異説には、遷化した禪師を「高塔もて厚く葬る」ことを誇る禪宗の說が擧げられている。[25]神清は元和中（八〇六〜八二〇）の卒だが、この頃までに祖師塔信仰が出現していた可能性を示す資料であろう。また『祖堂集』は、新羅僧である溟州梵日（八一〇〜八八九）が六祖慧能の塔に參詣するため、韶州曹溪を訪れたことを記す。[26]これは、九世紀半ばには漢土の外からも祖師塔巡禮の僧が訪れていたことを示している。

五臺山と祖師塔とが同時に現われる例としては、佛敎聖地の紀行文である敦煌文獻S五二九V『諸山聖跡志（擬）』がある。尾部殘缺のため全文は不明だが、序文によれば「名山一十八所、佛舍利塔十九所、祖師塔六所」を記していたようである。そして、第一の聖跡は五臺山であり、現存部分には馮茂山の五祖塔、雙峰山の四祖塔、それに韶州の六祖塔について記録している。本文獻の表面には後唐同光二年（九二四）の紀年があるから、『諸山聖跡志』の成書はそれ以降であろう。[27]

また、インド僧や「巡禮」へのイメージも氣になるところである。『太平廣記』卷一百九十「王建」は、雲南のスパイを處刑した話にちなんで次のような插話を傳える。

先是唐咸通中（八六〇〜八七三）、有天竺三藏僧、經過成都。曉五天胡語、通大小乘經律論。以北天竺與

雲南接境、欲假途而還、爲蜀察事者識之、繫於成都府、具得所記朝廷次第文字。蓋曾入内道場也。是知外國來廷者、安知非奸細乎（これより先、唐の咸通年間に、天竺の三藏法師が成都をおとずれた。かれは五天竺の言語を知り、大小乘の經律論すべてに通じていた。北天竺と雲南とは境を接しているから雲南に道を借りて歸ろうとしていたが、蜀の公安部門がこれを知り、成都府に拘留して、朝廷の様子を記した文書をごっそり押收した。きっと内道場に出入りしたことがあったのだろう。そこで、外國から朝廷に來る者はスパイでないとわかったものではない、と知られるのである）。

これは、外國の僧侶が諜報活動をしていた例である。次に巡禮に關する資料として、『續資治通鑑長編』巻五十五・眞宗咸平六年（一〇〇三）條に見える知開封府陳恕の言葉を検討したい。

僧徒往往西天取經者、諸蕃以其來自中國、必加禮奉。臣嘗召問、皆罕習經藝而質狀庸陋、或使外域反生輕慢。望自今先委僧錄司試驗經業、省視人材、擇其可者送府、出給公據（僧侶にはしばしば經典を求めてインドに行く者がおり、胡ども（えびす）は中國からの僧ということで、必ず厚遇しています。しかし臣が召しだして試問してみたところ、ほとんど教學を修めず容姿はみずぼらしい者ばかりで、國外へやればかえって侮りを受けることとなりしょう。願わくは、今後はまず僧錄司によって經典の修學度を試驗し、人材を見極めてから、合格したものを役所に送り、許可證を發行しますよう）。

これは、西天求法僧の素質低下を指摘する證言である。これらの資料から、唐末より北宋初にかけて、インド僧やインドへの巡禮がしばしば疑惑や輕侮の目で見られていたことが知られる。(28)『眞諦沙門行記』において達磨が「衆に耻じ形を逃れ、因りて巡禮と稱」したというのも（20〜21）いんちき坊主が例によって巡禮を自稱してというニュアンスであろうし、武帝を惑わせ眞諦の譯業を妨害したというのも、胡僧には怪しげな人物も含まれ得るという觀念が背景にあると思われる。

以上の検討を振り返れば、言及する史書の種類や、五臺山や祖塔への信仰、また胡僧や巡禮に對する惡感情の存在から見ておよそ十世紀、すなわち中原では唐末より宋初、敦煌では曹氏歸義軍期の成立とするのがもっとも妥當なようである。そしてこの結論は、達磨に關する說話や思想用語からの檢討とも矛盾しないものである。[29]

（三）成立地と作者像

次に、成立地について考える。『眞諦沙門行記』ないし『玄贊鈔』の記す眞諦傳には、菩提達磨との交涉や那蘭陀寺における修學など、『續高僧傳』拘那羅陁傳には見えない經歷が盛り込まれる。これらは意圖的な虛構であろうが、その他に作者が眞諦傳をある程度知っているが故の誤傳や翻案に類する要素も含まれ、今の場合にはそちらの方が重要である。たとえば、眞諦がインドにおいて占波國の商人らと行動を共にしていたという下りは（7～8）、扶南の使者を通じて眞諦を梁にむかえたという『續高僧傳』の記載が誤って傳わったようにも見える。[30]また、達磨の一味に翻譯を邪魔されたという記載（31）は禪宗への敵意から出たものであろうが、同時に、漢地における眞諦の不遇を語る插話を『行記』または『玄贊鈔』が知っていて、その責任を達磨になすりつけたものとも思われる。『續高僧傳』拘那羅陁傳には、侯景の亂が勃發して翻譯を中斷したとか、[31]陳の治世になって建業に迎えられる際、名聲を奪われることを恐れた僧たちが唯識の教えは國家のためにならないと讒言した結果、南海で譯していた經論を持ち込むことができなかった、[32]また死後は未譯の梵本が大量に殘された、[33]といった記事が見えるが、『行記』の作者はそうした話をおぼろげに知っていて、それが達磨による翻譯妨害說を打ち出させたものであろう。

つまり『行記』または『玄贊鈔』の作者は、正確な眞諦の傳記を知っていて無視しているというよりは、曖昧

な知識を核としてエピソードの付加やこじつけを行っていたものと見られる。このことは、彼が唯識の祖としての眞諦に關心を持ちながら、それに關する情報が乏しい北方にいたことを示唆する。巡禮の風習や山神との會見など、五臺山信仰の影が濃厚なのもこの推定を支持するであろう。

また、作者の禪思想理解の曖昧さも注目される。『玄贊鈔』が達磨の教說として記す「卽心傳心」なる言葉は、管見の限り禪文獻には存在しない。前述のように、おそらくこれは「卽心是佛」と「以心傳心」を混合した言葉であろう。本來「卽心是佛」の「卽」字は主語を強調する助字なのだが、この場合は動詞になって「心に卽して心を傳える」の意であろうか。いずれにせよ『玄贊鈔』は、禪について正確な知識を持っているとは言えない。その原因は門戶の見による無知や歪曲もあろうが、客觀的條件の制約も考えられるだろう。管見の限り敦煌禪文獻には、「卽心是佛」を記す『寶林傳』や馬祖道一らの語錄が含まれない。もし『玄贊鈔』の成立地が北方、ことに敦煌とすれば、吐蕃統治期にあたる中唐以降の禪に關して曖昧な情報しか持っていないのもうなづけるのである。

四　『法華玄贊鈔』の思想史的位置

（一）法相宗と禪宗

本章では、『玄贊鈔』の思想的な位置について考えたい。まず、眞諦三藏への評價についてである。『玄贊鈔』は『梁史內傳』や『眞諦沙門行記』なる書物を引き、眞諦傳の登場人物を借りて達磨を批判している。冒頭にも述べたように、これは『曹溪大師別傳』において眞諦が慧能の說法を預言したと述べられ、それが「『眞諦三藏傳』

に出づ」（四一三頁）とされることと明確な對照をなす。あるいは、『玄贊鈔』は『別傳』を知っており、それに對抗する内容を構想したものとも考えられよう。『別傳』の眞諦は禪宗の繁榮を預言する制旨寺ゆかりの高僧であり、『玄贊鈔』の眞諦は法相唯識の傳達者としての眞諦である。

ついで、その禪宗批判の内容について檢討したい。本作品は達磨を空見に執著する者として非難していたが、ほぼ同じ說が『北山錄』眞俗符第四にも見える。

衡嶽天台、一心三觀、成乎圓伊三德、蓋得之龍樹也。嘉祥權實雙行、成乎悲智兩足、蓋得之於華嚴也。菩提達磨、致思無爲無思無慮、得之於性空。而近世不知空不離假、廢有求空、異端於是作矣（南嶽慧思や天台智顗は、一心において空假中の三觀を修め、伊字三點の如き圓滿な功德を成就するが、それは龍樹から得たものだろう。嘉祥寺慧皎は假の教えと眞實の教えを雙つながら用い、慈悲と智慧の具足を成就したが、それは『華嚴經』の實性說から得たものだろう。菩提達磨は心を用いながら無爲・無思・無慮であるが、それは般若性空の教えから得たものだろう。しかし近ごろの人々は空が假有を離れていないことを知らず、有を斥けて空のみを求めており、異端がそこに起こったのである）。（巻二・十三葉右）

『北山錄』も達磨の教えを空觀とし、追隨者たちが空にのみ執著するのを批判している。ただ神清は、達磨自身のことは決して悪取空とは見なしておらず後人による禪宗の墮落をなげくのだが、『玄贊鈔』は達磨がすでにそのような人物であったと決めつけているのである。

『北山錄』法籍興第三は三時教と五時教の二つの教判を紹介し、より古く西域に由來する「有教」「空教」「不空不有教」の三時教を選んでいる。[34] これは、慧寶注が「不空不有教」に「卽ち『解深密經』是れなり」と記すように唯識家の教判であり、[35] この面でも『北山錄』は『玄贊鈔』と思考を共有しているのである。神清は法相宗の徒というわけではないし、そうかと言って自ら記す「古を存する」ことのみが選擇の理由とも思われない。續く

眞俗符篇において空見への偏りを非難する神淸にとっては、「不空不有教」を究極とする三時教が最も共感できる教判であったのにちがいない。ともあれ、達磨禪を執空の徒とする『玄贊鈔』の主張は、中原と敦煌とを含んだ唐五代の佛教にあって全く特異なものではないようである。

次に敦煌文書に目を向けると、法相宗と禪宗との關係を記す文獻が二點報告されている。まず、S二五八三の『大乘百法明門論疏釋』に次のように見える。

言大乘宗者、一勝義皆空宗、亦言破相宗、亦言經中宗、亦呼爲南能頓宗………二應理圓實宗、亦云法相宗、亦云唯識宗、亦云漸宗。亦呼北秀宗。三法性圓融宗、亦云法相（性）宗、亦是論中宗。

この「南能頓宗」とは南方の慧能が説く頓悟の宗、すなわち南宗禪を指し、「漸宗」「北秀宗」は漸悟を説く神秀の宗派、すなわち北宗禪の意であろう。『百法論疏釋』は、南宗禪を唯識法相の下に置く點で『玄贊鈔』と立場を共有する。だが、完全な否定ではなく教判の中に所を得さしめている、菩提達磨の流れを汲む北宗禪を法相宗に配當し、また法相を超える「法性圓融宗」を最高に位置づけているなど、法相宗を絶對化して達磨禪をひとしなみに排斥する『玄贊鈔』とはかなりトーンを異にしてもいる。この寫本の紙背には『南天竺國菩提達摩禪師觀門』も筆寫され、そもそも寫本自體が教禪一致を體現しているのである。

本文獻は、上山（一九九〇）によれば曇曠（八世紀）の「百法論疏」に對する複注である（四二八頁）。曇曠『大乘百法明門論開宗義記』はこの三宗を擧げ、「勝義皆空宗」には「『十二門論』『智度』『中』『百』『般若燈論』『掌珍論』等」「『般若』等無相空教」を、「應理圓實宗」には「『攝大乘論』『瑜伽』『顯揚』『雜集』『唯識』『中邊』等論」「依『深密』等諸了義經」を、「法性圓融法門」には「『起信』」を配當する（大正八五・一〇四七中下）。『疏釋』はこれに「破相宗」「法相宗」といった別名を加え、さらに禪宗二派にも觸れて教禪一致的な教判を完成させたものであろう。上山氏は、本寫本について「八六六～八七一年頃の文書の裏面に書かれた」（四二八頁）と

しており、もしそうなら『疏釋』の成書・筆寫は九世紀後半以降となる。しかし『敦煌遺書總目索引新編』は『疏釋』側を表、『達摩禪師觀門』等の側を裏としており、筆者が寫眞を觀察する限り、字體も比較的端正な『疏釋』側に對して、『觀門』側はやや亂れた筆跡で短文の複數作品を連寫しており、『索引新編』の判斷が正しそうである。從って、『疏釋』の筆寫はおおよそ九世紀中ごろ、おそらく張議潮の治世下（八五一～八六七）と見ておきたい。

次にS四四五九「佛經疏釋」も『大乘百法明門論疏釋』と同じく、「勝義皆空宗」に「破相宗」「南楞（能）頓宗」を、「應理圓實宗」に「漸宗」「北秀宗」を當てている。上山（一九九〇）はこれを後期、すなわち歸義軍期（およそ八六〇～一〇〇〇年頃）の寫本に分類する。

こうした教禪一致的な主張は、まず禪と教との對立があってそれを調停するためにはじめて唱え出されるものにも思える。もしそうなら、『玄贊鈔』の成立は九世紀前半までに遡ることになりそうである。しかし前節で見たように、『玄贊鈔』には十世紀の成立を示唆する要素が多いのは確かである。『玄贊鈔』の極端な禪排斥は、『百法論疏釋』などに見える法相宗と北宗禪の調和說と竝行して存在したのであろう。調和說における南宗と空宗の對應のみを取り出して、南宗に禪を代表させたのが『玄贊鈔』の說とも言える。

（四）『法華玄贊』の流行

最後に、敦煌における『法華玄贊』學習史の中に『玄贊鈔』を位置づけておきたい[36]。敦煌文書中の『法華玄贊』注釋としては、P二一五九V『妙法蓮華經玄贊科文』卷第二、中村不折舊藏九九『法華玄贊義決』、汪大燮舊藏『法華經玄贊釋』の三書が知られる。このうち、『科文』には「燕臺寺忠寺沙門詮明科定」（ママ）と記され、遼の憫忠寺詮

明の著作と知られる。詮明には『法華經玄贊會古通今新抄』があって、統和末（一〇一二）ころの沒と推定されている。[37] 次の『玄贊義決』は玄奘と慈恩寺基とに師事した慧沼の著作であり、傳世テクストも存在して大正藏や卍續藏に收錄される。最後の『玄贊釋』は、この寫本を底本とする翻刻が卍續藏經に收められており、成書年代としては妻木（一九一一）が、「自佛法東流來九百餘年」（續一・九十三・一・十表上）の一文を根據に北宋乾德四年（九六六）頃と推定している。[38]

上山（一九九〇）は『法華玄贊』の敦煌への流入を八世紀中頃とし、それ以後は「『法華經』の注釋書といえば、この疏の類で殆ど占められている」と指摘する（三六六～三七〇）。[39]『玄贊鈔』もまたこの流れの中にあって、『玄贊釋』と同じく十世紀の敦煌における『法華玄贊』受容の一面を示す資料ということになるであろう。

結語

S二五四六は、おそらく十世紀の敦煌で成立した『法華玄贊』の複注（本稿では『法華玄贊鈔』と名付けた）から、法相宗の立場からする菩提達磨批判の部分を摘錄した寫本であった。この『法華玄贊鈔』は敦煌における『法華玄贊』の流行と研究、また法相宗と禪宗との關係への關心を背景として成立し受容された作品と考えられる。内容としては、禪宗をインドにおける中觀派になぞらえる教判的發想と、かなり歪曲された菩提達磨傳を通した徹底的な禪宗排斥を特徴とするが、眞諦三藏の研究において重要なのは、本書が『玄贊』を注し禪宗を非難するために、『梁史內傳』や『眞諦沙門行記』といった未知の眞諦傳を引用することである。その內容は宗派意識や成立地を反映してか『續高僧傳』拘那羅陀傳とは大きく異なるが、傳說の增廣改變は權威の繼續の證でもあろう。唐末宋初の法相宗にとっての眞諦三藏は、自說の依り所として想い起こされる存在であり續けていたのである。

【引用文獻】

『曹溪大師別傳』：『六祖壇經諸本集成』中文出版社、一九七六年
『寶林傳』：『寶林傳・傳燈玉英集　附錄：天聖廣燈錄』中文出版社、一九七五年
『壇語』：『禪學典籍叢刊』別卷、臨川書店、二〇〇一年
『北山錄』：『北山錄』文史哲出版社、一九七四年
○敦煌文書の引用については、下記の通りである。
1、スタイン本：The International Dunhuang Project（http://idp.bl.uk/）の畫像と、ネット未公開のものについてはマイクロフィルム複寫（東北大學附屬圖書館所藏）。
2、ペリオ本：IDP および『法藏敦煌西域文獻』（上海古籍出版社）
3、中村不折舊藏本：『臺東區立書道博物館所藏　中村不折舊藏禹域墨書集成』（文部科學省科學研究費特定領域研究〈東アジア出版文化の研究〉總括班）

【參考文獻】

Giles, Lionel（一九五七）*Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*,『敦煌叢刊初集』一、新文豐出版公司
上山大峻（一九九〇）『敦煌佛教の研究』法藏館
小野玄妙（一九六四）『佛書解說大辭典』大東出版社
神林隆淨（一九三五）「五臺山と文殊菩薩」『佛教學の諸問題』岩波書店、八七〇～八八一頁
齋藤智寛（二〇〇八）a「『梵網經』と密教—S2272V「金剛界心印儀」の翻刻照會にちなんで」『敦煌寫本研究年報』2、

二三～四十七頁
齋藤智寬（二〇〇八）b「悟れなかった人々―禪律雙修者の祈りと救い―」『東方學報（京都）』八十二、六九～一一七頁
史爲樂（二〇〇五）『中國歷史地名大辭典』中國社會科學出版社
勝呂信靜（一九七二）「窺基の法華玄贊における法華經解釋」『法華經の中國的展開』平樂寺書店、三四三～三七二頁
關口眞大（一九六七）『達磨の研究』岩波書店
田中良昭（一九八三）「傳燈・嗣承に關する諸文獻」『敦煌禪宗文獻の研究』大東出版社、二一～一六六頁
竺沙雅章（二〇〇〇）「新出資料よりみた遼代の佛教」『宋元佛教文化史研究』、八三～一〇九頁
土橋秀高（一九八〇）「敦煌本にみられる種々の菩薩戒儀」『戒律の研究』永田文昌堂、五〇六～六六〇頁
妻木直良（一九一一）「燉煌石室五種佛典の解說」『東洋學報』第壹卷第壹號、三五〇～三六五頁
鄭炳林・陳雙印（二〇〇五）「敦煌寫本《諸山聖跡志》作者探微」『敦煌研究』二〇〇五・一（總八十九）一～八頁
寺井良宜（一九八八）「中國の『法華玄贊』末疏について」『天台學報』二十九、一三三～一三七頁
土肥義和（一九八〇）「歸義軍（唐後期・五代・宋初）時代」『講座敦煌2　敦煌の歷史』大東出版社、二三五～二九六頁
西脇常記（二〇〇九）「出口コレクションの一斷片によせて」『中國古典社會における佛教の諸相』知泉書館、一一三～一三四頁
布施浩岳（一九三五）「提婆品眞諦譯出說考」『佛教學の諸問題』岩波書店、八二八～八四八頁
船山徹（二〇〇六）「眞諦三藏の著作の特徵」『關西大學東西學術研究所紀要』三十八、九七～一二二頁
方廣錩（二〇〇〇）『英國圖書館藏敦煌遺書目錄　斯６９８１號～斯８４００號』宗教文化出版社
柳田聖山（一九七六）『禪の語錄３　初期の禪史Ⅱ』筑摩書房
楊曾文（一九九六）『神會和尚禪話錄』中華書局
吉岡義豐（一九五九）「道佛二教の對辯書としての「漢法本內傳」の成立について」『道教と佛教　第一』丸善、二七六～三〇八頁

注

（1）又蕭梁末有眞諦三藏、於壇邊種菩提樹兩株、告衆僧曰、「好看此樹。於後有菩薩僧、於此樹下演無上乘」。於後能大師於此樹下坐、爲衆人開東山法門。應眞諦三藏記也（出『眞諦三藏傳』）。（四一二～四一三頁）

（2）『祖堂集』における「七事記」引用を知らせてくださったのは、大竹晉氏である。

（3）「疏主」は「『法華玄贊』の著者」の意かも知れないが、ここは「大唐三藏」と對になっているから特に『法華經』に限定されない言い方と解した。『宋高僧傳』唐京兆大慈恩寺窺基傳には「凡今天下佛寺圖形、號曰『百本疏主眞』、高宗大帝製讚。一云、玄宗」（大正五〇・七二六中）と云う。

（4）羅什譯『妙法蓮華經』觀世音菩薩普門品に「悲體戒雷震、慈意妙大雲、澍甘露法雨、滅除煩惱焰」（高麗九・七九五上）と云う。大正藏校勘記によれば敦煌本二本は「意」を「音」に作る（大正九・五八）。なお、『玄贊』の内容については勝呂（一九七二）が參考になったが、普門品偈の問題について「後人の添足」說を窺基の主張としているのには疑問がある。『玄贊』の見解は、『添品法華』の行文では偈の存在が不自然であるものの、結論としては有無どちらでもかまわない（「有頌既不乖宗、設無亦何違理」大正三四・六六〇上）というものである。

（5）「鈔」と名付けたのは、澄觀『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』や宗密『圓覺經大疏釋義鈔』にならったものである。『玄贊』への複注であることのほか、本節（三）で述べるようにその注釋態度が澄觀、宗密の兩書同樣、經文の逐條注を越えて廣く話題を展開させていることをも表したつもりである。また、拙稿四節（四）で紹介するように敦煌より發見された『玄贊』複注の擬題としてはすでに『玄贊釋』があるので、それと區別する意味もある。

（6）船山（二〇〇六）による。眞諦の門人・慧愷の「攝大乘論序」では、「有三藏法師、是優禪尼國婆羅門種、姓頗羅墮、名拘羅那他、此土翻譯、稱曰親依」（高麗一六・一一〇四上中）とあり、『續高僧傳』拘那羅陀傳では「拘那羅陀、陳言親依。或云波羅末陀、譯云眞諦、竝梵文之名字也。本西天竺優禪尼國人焉」（高麗三二・九一四下）」とある。船山氏は、「拘那羅陀」という表記はｌａ音とｎａ音がmetathesisを起こしたものであって、「拘羅那他」が正しいと指摘する。『玄贊鈔』

は『玄贊』の「拘羅那陀」を「拘那羅陀」に訛り、漢譯も「家依」を「衆依」に誤っており（こちらはスタイン本筆寫者の誤りでありうる）、原語と翻譯の問題を論ずる文章そのものに訛傳が生じてしまっているのは興味深い現象である。ただし、『玄贊鈔』が『玄贊』の複注であることを否定するほどの差異ではないだろう。

(7)「却迴東印度國」、もと「却迴來印國」に作る。「來」は「東」と形が似ることによる誤り、さらに「印」と「國」の間に「度」を脱していると考えられる。ただし、『續高僧傳』拘那羅陀傳で眞諦の故郷とされる「優禪尼國」は「西天竺」にあるので、「東印度國」へ「迴」ることを「歸國」と表現するのは不審である。このことからすると、「來」字に誤りはなく、しかし「印」の前に「西」字を脱しており、「却迴來西印度國」が正しい本文になるのかも知れないが、今は句作りの自然さから「却迴東印度國」と校訂をこころみた。第4行から第13行目において、眞諦が「東印度自従（よ）り優禪尼國へ往」こうとしていたこと、中印度の菩提達磨よりも漢土の事情に詳しかったことを勘案すると、『眞諦沙門行記』は眞諦の出身を東印度と考えていた可能性もあるだろう。

(8) 布施（一九三五）は、提婆品眞諦插入説が史實としては成り立たないことを論じている。拙稿の目的はあくまでも『玄贊』および『玄贊鈔』の主張を考察することだが、『玄贊』說に疑惑があることを『玄贊鈔』が意識していた可能性はあろう。

(9)『古清涼傳』卷上「立名標化二」に云う、「一名五臺山。其中五山高聳、頂上竝不生林木、事同積土、故謂之臺也。酈元『水經』云、〈其山五巒巍然、迴出群山之上、故謂五峯〉」（大正五一・一〇九三上）と。ただし筆者は現行の酈道元『水經注』にこの記事を見出していない。

(10) 智嚴・寶雲共譯『佛說四天王經』に云う、「三十日四王復自下、四王下者、日月・五星・二十八宿、其中諸天僉然俱下。四王命曰、〈勤伺眾生、施行吉凶……〉」（高麗二〇・六二一中）。おそらくは僞經である失譯『妙法蓮華經馬鳴菩薩品』にもほぼ同文が見える（大正八五・一四二八中）。

(11)『華嚴經』菩薩住處品に云う、「東北方有菩薩住處、名清涼山、過去諸菩薩常於中住。彼現有菩薩、名文殊師利、有一萬菩薩眷屬、常爲說法」（高麗八・二一〇上）。

(12)『歷代法寶記』菩提達摩多羅章に云う、「帝又問、〈朕造寺度人、寫經鑄像、有何功德〉。大師答曰、〈竝無功德〉。答曰、〈此

乃有爲之善、非眞功徳〉。武帝凡情不曉、乃辭出國」（大正五一・一八〇下）。

(13)『解深密經』では「説」字が無い。偈としては原經文がふさわしいが、あえて改めはしなかった。

(14)『玄贊』は「一乘の義」を論じる中で玄奘譯『攝大乘論』巻三の偈を引用し、『法華經』は主に不定種姓の聲聞獨覺のために一乘を説いていると言う（「一〈爲引攝一類〉、不定種姓聲聞獨覺。令依大乘般涅槃、故法華一會多爲此類説於一乘」大正三四・七一六上）。また『勝鬘經』『涅槃經』に説かれる一乘説との差異としても、對象が不定性であることを擧げる（「第四彰差別者、此説一乘、與『勝鬘』『涅槃經』所説一乘差別之相、此通理智、彼唯佛性。此唯攝入、彼通出生。此唯有性、彼通無性。此唯不定性、彼通定性……」大正三四・七一六下）。勝呂（一九七二）も參照。

(15)『萬部四緣結集錄記』については初稿脱稿後に、『有部四緣結集錄記』の誤寫でないかとのご意見を池田將則氏より賜った。池田氏によれば六因・四緣は説一切有部の特徴的教義であるから、該書は有部の祖師たちが六因・四緣に代表される教義を結集していった記錄と理解することができる。池田氏も注意されていたが原寫本において「萬」は「万」と表記されており、これは「有」に字形が似るから、傾聽すべき説と思われる。

(16)吉岡（一九五九）を參照。

(17)案『本行經』云、『雜阿含經』『普曜經』云、『應瑞經』『文殊師利涅槃經』『清淨法行經』『無垢光轉女身經』『決定毘尼經』『大佛頂經』『金剛三昧經』『法句經』『佛藏經』『瓔珞經』『花嚴經』『大般若經』『禪門經』『涅槃經』『楞伽經』『思益經』『法華經』『維摩經』『藥師經』『金剛般若經』『付法藏經』『道教西昇經』『釋法琳傳』『釋虛實記』『開元釋教』『周書異記』『漢法內傳』『尹喜內傳』『牟子』『列子』『苻子』『吳書』『幷古錄』及『楊楞伽鄴都故事』等……（大正五一・一七九上）

(18)柳田（一九七六）「はじめに」參照。

(19)田中（一九八三）第二節「『付法藏因緣傳』と『付囑法藏傳略抄』」、第五節「『壇法儀則』の「付法藏品部第三十五」」に考察と錄文がある。

(20)齋藤（二〇〇八）a參照。ところで、この齋藤（二〇〇八）aではS二一七二V『金剛經心印儀』についての專論がそれまでになかったと書いたが、その後、土橋秀高「敦煌本にみられる種々の菩薩戒儀」（『戒律の研究』永田文昌堂、

一九八〇年）が寫本首部の書影と全文の錄文を收錄していることに氣づいた。土橋氏はさらに書寫上の特徵や『梵網經』との關連についても解說を加えておられ、それは拙稿の考察に先立つものである。この場を借りて、土橋氏と讀者諸賢にお詫びと訂正申し上げる。

(21) 關口（一九六七）一一七～一二三頁、一九五～一九八頁。

(22)『禪學典籍叢刊』別卷、一二三頁、楊曾文（一九九六）七頁。

(23)『宋高僧傳』卷二「唐五臺山佛陀波利傳」、また神林（一九三五）參照。

(24) 至天監十年、三藏入臺山、却還本國（四〇五～四〇六頁）。

(25) 異說云、吾師加趺、心在乎定、奄若蟬蛻、後人哀思、高塔厚葬。不亦盛乎（卷六・十五葉左）。

(26) 後以誓向韶州、禮祖師塔。不遙千里、得詣曹溪、香雲忽起、盤旋於塔廟之前、靈鶴倏來、嘹唳於樓臺上。寺衆愕然、共相謂曰、「如此瑞祥、實未曾有、應是禪師來儀之地也」（卷十七・溟州梵日章）。

(27)『諸山聖跡志』については、鄭炳林・陳雙印（二〇〇五）、齋藤（二〇〇八）bを參照。

(28) 土肥（一九八〇）第四章「歸義軍と敦煌佛教教團」參照。

(29) このほか、第7行に見える「占波國」なる地名も手掛かりとなり得るかも知れない。「占波國」は、通常「占婆」と表記される國のことであろう。『續高僧傳』拘那羅陀傳の「波羅末陀」が『玄贊』で「婆羅末陀」と表記されることを思えば（本稿第一節參照）、唐五代において「波」と「婆」はしばしば混用されたものと思われる。『新唐書』南蠻下・環王傳には「環王、本の林邑なり。一に曰く占不勞、亦た曰く占婆」、「永徽より天寶に至るまで、凡そ三たび入獻す。至德（七五六～七五七）後、號を環王に更む」とあって、もし「環王」なる國號と「占不勞」や「占婆」といった別名が不可分のものであれば、「占婆」もしくは「占波」は至德年間以後にあらわれた呼稱となる。しかし、史爲樂主編『中國歷史地名大辭典』上「占婆國」「占城國」の項は、占婆國とはすなわち占城國であり、舊名の林邑または環王から九世紀後半に改稱されたとする（七二八頁）。この問題は今の筆者の能力を越えているが、大方のご教示を仰ぐ意味であえて注記しておきたい。

(30) 大同中、勅直後張氾等、送扶南獻使返國、仍請名德三藏、大乘諸論『雜華經』等。眞諦遠聞行化、儀軌聖賢、搜選名匠、惠益民品。彼國乃屈眞諦幷賷經論、恭膺帝旨。既素蓄在心、渙然聞命(高麗三二・九一四下)。

(31) 屬道銷梁季、寇羯憑陵、法爲時崩、不果宣述、乃步入東土(高麗三二・九一五上)。

(32) 會楊輦碩望、恐奪時榮乃奏曰、「嶺表所譯眾部、多明無塵唯識。言乖治術、有蔽國風。不隸諸華、可流荒服」。帝然之。故南海新文有藏陳世(高麗三二・九一五下)。

(33) 餘有未譯梵本書竝多羅樹葉、凡有二百四十甲。若依陳紙翻之、則列二萬餘卷。今見譯訖、止是數甲之文、竝在廣州制旨王園兩寺(高麗三二・九一六上)。

(34) 西域統一世之教以爲三時。謂有教・空教・不空不有教。此方以五時辯例。一則四諦、二則般若、三則淨名・思益等、四法華、五涅槃。或有謂之不然。今存乎古也(卷二・八葉左)。

(35) 慈恩寺基によれば、眞諦三藏と戒賢の教判である。ただし眞諦說は說時と教說とを一致させる發想が不適切であるとして批判されており、それぞれの經典について教說の別を判定する戒賢說が正說とされている。『阿彌陀經通贊疏』序に云う、「三、梁朝眞諦三藏判如來一代時教爲三時。一有教、二空教、三非空非有教……第二、應理圓實宗判教者、卽那爛陀寺有論師名戒賢、依彌勒菩薩爲宗主、判教爲三時。一有教、一代時教說有處是。二空教、但說空處是。三非空非有教、但說非空非有處是。依圓是有、遍計等無。是眞諦但以將教就時此非也、戒賢論師將時就教爲正」(大正三七・三三〇中下)と。

(36) 中國全土にわたる『法華玄贊』研究史については、寺井(一九八八)にまとめられている。

(37) 詮明とその『法華玄贊』注解については、竺沙(二〇〇〇)、西脇(二〇〇九)を參照。

(38) 『佛書解說大辭典』は撰者を後唐の可周とするが、根據は不明である(執筆擔當は橋本凝胤氏)。

(39) なお、『英國圖書館藏敦煌遺書目錄 斯6981號~斯8400號』は、S〇七八八六+S〇七八八七を「妙法蓮華經讚(擬)」として著錄し、「本文獻未爲歷代大藏經所收」と注記するが、二四四頁の錄文を見る限りは『法華玄贊』卷第七末(大正・七七八中下)の文である。敦煌における『玄贊』の新たな寫本として報告しておきたい。

▼附録

敦煌文書スタイン二五四六「妙法華華經玄贊鈔（擬）」録文

［凡例］

1、割注は【 】内に入れた。
2、句讀點および引用、書名などの符號は、作成者が私に付した。
3、俗字、略字は通行の字體に改めた。
4、誤寫と思われる字は、（ ）内に訂正した。
5、脱字は、推測により〔 〕内におぎなった。
6、本文の訂補は明らかに意味が通らない場合にとどめ、字を改めるに至らない疑念がある場合は注として示した。
7、『解深密經』『成唯識論』および『成唯識論述記』の引用については、大正藏本との異同を太字と注とで示した。

（1）依七朝飜譯年代、大唐三藏迴駕五天、慈恩疏主制疏之時、因爲「觀音品」後
（2）偈中「音」「意」二字、及「提婆品」龍女眞化時間、三藏勘前後梵夾・今部（七）七（部）譯、一一
（3）添品。有十（七）譯、皆具譯主名字、此引眞諦三藏來時行龍（記）、證驗聖敎東
（4）流眞僞、及梵僧訛正言音、以此略明唐梵。『梁史內傳』云、「梁末有天竺優
（5）禪尼國沙門拘那羅陀、此云衆依」。此是舊梵語、此稍訛也。緣國是天竺[1]
（6）東卽（印）度之言音也。准『眞諦沙門行記』、自從東印度往優禪尼國、
（7）往中印度、入摩竭陀國、去時與震旦境占波國採寶商人數十替相
（8）隨、至摩竭國人界、逢一梵僧、神儀高爽、言韻淸切、稽首伴談云、從中
（9）國來、眞諦與商附侍、請宣梵字芳猷、遂取菩提達磨、謂我云、「有

（10）學耶、无學耶」、眞諦故將行李一一具陳所以、又問、「支那國去此多少地
（11）里、我要親禮臺山大聖文殊師利、如何與我指示」。眞諦既聞此語、恐是
（12）聖德示身、一一具說、又蒙問祖塔南北近遠、分析既了、便乃辭違、西入
（13）中天、經八載。『傳記』又云、「來去一十三年、始却東來、今依八年、復於中印
（14）度那爛陀寺學五明論、兼『瑜伽』及『法花經』梵本、便欲却迴來（東）印〔度〕國、彼
（15）寺中有尙（上）座苾蒭、知眞諦歸國、尙（上）座遂問眞諦、〈阿闍梨入此國來
（16）時、逢苾蒭否〉。答言、〈曾逢〉、又問、〈有何請益〉。眞諦答尙（上）座曰、〈彼曾問我
（17）支那國去地里多少、我遂二（一一？）〔爲？〕他指說〉。尙（上）座聞、不兌（免）傷嘆、〈苦哉苦哉〉、
（18）〔謂〕眞諦曰、〈爾不應知。此非淨沙門、此非是菩薩。達磨是此中天衆內
（19）不祥之人也。在此衆中、以非言是、以是言非、惑亂禪那、孤（狐）心外見、
（20）苦哉東度、薄福蒼生、遭彼罪人、毀滅正法、此閒擯嘿[2]、耻衆逃形、
（21）因稱巡禮〉。尙（上）座又告眞諦、〈師可速入支那弘流、莫使罪人損壞善
（22）種〉。眞諦辭其中國、便乃東行、經數年、至五峰山下。忽見一隊行李、異
（23）常神鬼三十餘人、歌樂幡花、又有王子騎馬、身服錦裳。眞諦忽逢驚訝、
（24）迴避山門、良久有一老人、山中出來。見而問曰、〈此是何人行李〉。老人答曰、
（25）〈師不應知。適來過者、是多聞護世之行李〉。三藏又問老人、〈汝是何處人〉。
（26）答曰、〈我是五峰山神、適來天王、令我見師、有是諮報。請三藏速行。緣
（27）支那主將末（沒）、恐无人飜譯正法、有妖人、自稱得法、已壞金言、惑亂賢
（28）聖、衆生顚墜、聖道永虧、正邪不辯、天王憂衞、特現姿容、願師與陳（趂）
（29）早至梁國〉。言訖、老人沒。三藏思寢懔然、天王暗使鬼神持開五百[3]
（30）里高山路。眞諦至梁朝已、見達磨於武帝妖語流行、卽心傳心、惑亂梁

(31)主。三藏雖到、尙未明言、无賴罪人障礙翻譯、遂將蹤跡、一一奏聞。梁主
(32)細知、遁過江北、又魏國逢著菩提留支、被具述謬僞。南北不容言、入嵩山
(33)少林寺、慚耻山間」。『付法藏傳』及『法住記』『漢內（法）法（內）傳』『萬部四縁結集錄記』[4]『五
(34)師傳敎次第』、竝无達磨之名、實非聖德、竝不可依也。若依『唯識論』云、「此
(35)識若无[5]、便无俗諦。俗諦无故、眞諦亦无。眞俗相依而建立故」。慈恩釋
(36)云、「若唯識无、便是无俗諦、无[6]俗諦卽依他故。俗諦若无、亦无眞諦、
(37)以眞俗相依建立故。依識俗事、有眞識理。此二相依、互相待故、闕一
(38)不可」。又論云、「撥无二諦、是惡趣（取）[7]空。諸佛說爲不可治者。應知諸法有空
(39)不空、由此[8]尊說[9]二頌」。慈恩釋云、「若撥无識及性、卽撥无二諦。諸[10]佛說
(40)爲不可治者、沈淪生死、病根深故、卽淸辯等。應知諸法遍計所執无
(41)故有空、依他・圓成有故有不空也。故彌勒說前二頌、卽前中邊頌」。言、
(42)「虛妄分別有、於此二都无。此中唯有空、於彼亦有此。故說一切法、非空非不空。
(43)有无及有故、是則契中道」。又第三論云、「有執大乘遣相空理、爲究竟者、依
(44)似比量、撥无此識及一切法」。慈恩云、「淸辯无相大乘、於俗諦中、亦說依他・圓
(45)成有故、眞諦皆空[11]。今言空者遣遍計所執相[12]、彼執此文、爲正解故。彼依
(46)『掌珍』眞性有爲空等似比量、撥无此識及一切法、皆言无體」。
(47)疏、當第四・廿三紙也。論、「彼特違害前所引經」。慈恩釋云、「違前染淨集起心故[13]」。
(48)論、「知[14]斷證修、染淨因果、皆非實有[15]、成大邪見」。慈恩釋云、「知苦斷集、證滅
(49)修道。染苦集、淨滅道、集道因、苦滅果、皆執[16]非實、成大邪見。彼若救
(50)言、我依世諦、不說爲无、但言非實故[17]」。論、「外道毀謗染淨因果、亦不謂
(51)全无、但執非實故」。慈恩釋云、「則同外道、外道邪見毀謗、亦不謂染・淨

（52）等皆无、現所見故、但執非實、染因不能感惡果、善因不能感善果、以
（53）非實故、如空花[18]等」。論、「若一切法皆非實有、菩薩不應爲捨生死、精勤修集
（54）菩提資糧、誰有〔智〕[19]者爲除幻敵……」「……求石女之兒、以爲軍旅、加[20]共摧敵、怨[21]賊是有、
（55）方求資糧而求斷故[22]」。論、「故應信有持種心、依之建立染淨因果」。慈恩釋
（56）云、「因果不无、可信此識。勸清辯等以生信也。此中可說三性有无、略述『掌
（57）彌〔珍〕[23]』清〔辯〕[24]本意、分二見之是非、定雙情之邪見[25]、我眞諦中亦非法无、但不可[26]
（58）爲因爲果、言語道斷故、俗諦之中依他・圓成有故。遍計所執无故」。【第四疏手二品
（59）也。】解云、如上清辯等撥无染淨因果、亦成耶〔邪〕見、則同外道也。又『唯識』
（60）頌云、「由彼彼遍計、遍計種種物。此遍計所執、自性无所有。依他起自
（61）性、分別緣所生。圓成實於彼、常遠離前【「前」字卽因前遍計生（性）、對後「依」名「前」也。】性【「性」字因眞如
　　實性也。】」。故此
（62）與依〔他〕[27]、非異非不異。如无常等性、非不見此彼【此三性中、唯遍計性是空、依・圓二性是有也。此說依・圓二性
　　是有者、意破空病也。白仁
（63）仍三无性。】」。「卽依此三性、立彼三〔無〕[28]性。故佛參〔密〕[29]意說、一切法无性。初卽相无性、【「相」者體相、卽遍計
　　體空、如空花故。】
（64）次无自然性。【「次[30]依他立生无性、此如幻事託衆緣生、无如妄執自然性故、假說无性、非性全无」。】後由遠離前、所執
　　我法性。【「依後圓義〔成〕[31]實、立勝義无性、謂卽
（65）勝義、由遠離前遍計所執我法性故、假說无性、非性全无」云。】」。解云、頌言「密意」者、世尊密意。爲破愚夫執離
　　心之外有
（66）眞實我法、所以如來般若時隱依・圓有法、談遍計是空、惣言无性也。自後有執
（67）空之輩、不違〔達〕世尊密意爲破有病物〔惣〕說三无性、卽便隨文取義、執依・圓二性

(68)亦是空。此執空者、「諸[32]佛說爲不可治者、沈淪生死、病根深故、卽淸辯等」。是亦如
(69)此方空見之人、撥無如來所說依他起性、皆爲空也。依他既空、圓成眞如、亦應
(70)是空。何以謂依他是俗諦、圓成是眞諦。「俗諦若无、亦无眞諦、以眞俗相
(71)依建立故、依識俗事、有眞識理、此二相依、互相待故、闕一不可」。故『唯識論』
(72)云、「說密意言、顯非了義。謂故[33]二性、雖體非无、而有愚夫於彼增益、妄執
(73)實有我法自性、此卽名爲遍計所執、爲除此執故、佛世尊於有及无惣[34]
(74)說无性」。「云(三)[35]頌惣顯諸契經中說无性言、非極了義。誠[36]有智者不應依之
(75)物撥諸法、都无自性」。又『解深密經』云、「相【遍計性也】生【依他性也】勝義【圓成性也】无自性【此「无自性」
三字、貫通三性也。】、
(76)如是我皆已顯示【如是三性三无性、佛言我皆顯示於衆人也。】、若不知佛[37]密意說[38]、失壞正道不能往【若不知佛
(77)密意於三世上說三无、爲破外道小乘執有我法之病、而撥依・圓亦是空者、此人「失壞正道」、不能得往无上菩提也。「正
道」者、卽无漏智、種・現皆是也。】」。解云、此方執空之
(78)人、唯許眞如是有、後是无相。若智慧者、俱如對所治之或、而立智慧、所治
(79)之或若无、能治之智不有者、此卽惣空劫(却)无漏「正道」、若因若果、有爲无漏
(80)功德法也。豈可如來經三无數劫、歷修萬行有爲塵沙功德、都无所有
(81)虛受懃苦耶。亦不違如來所說不定不。不(亦)有了義教文所明、大(三)
(82)三(大)祇五位六度萬行等法、執爲如來方便之教、不肯依之起行、而執般
(83)若等空教、卽爲了義教文者、愚之甚矣。復哉復哉。「諸佛說爲不治病」、
(84)此正當也。『解深密』云、「失壞正道不能往」者、此亦當也。支(又)如來所說大乘
(85)正法、不生一念信心、實是了義教、返言不了義教、實是不了義教
(86)文、執爲了義教。如是顚倒計執、順自愚見、不生信者、卽是謗於如來

（87）大乘了義教文。聖教說、謗大乘教者、罪極重也。此輩固守愚、悉邪見
（88）縛心、沈淪生死矣。地前加行位菩薩作眞如觀時、伏煩惱・所知二分別
（89）障現行不起、分別・我法二種現行皆除。爾時雖无分別、我法二執現行、然
（90）有緣我法空受相分、及緣眞如所變相分、有此空有二種相分未滅除
（91）故、「帶相觀心、有所得故、非實安住眞唯識理」。故『唯識論』云、「皆帶相故、未
（92）能證實。故說菩薩此四位中、猶於現前安立少物、謂是唯識眞勝義性、以彼
（93）空有二相未除、帶相觀心、有所得故、非實安住眞唯識理。彼相滅已、方
（94）實安住」。慈恩釋云、「心上變如、名爲少物。此非无相、故名帶相。相謂相
（95）狀。若證眞時、此相便滅。[39]**相卽**是空所執相、有依他**相**[40]、謂有・空相是彼
（96）唯識眞勝義性。眞者、勝義之異名。第四勝義、簡前三故。由有此相、未
（97）證眞理。滅空・有相、卽能入眞」。【已上是疏文也】
（98）
（99）
（100）

錄文注

1 「國」、あるいは「惑」「因」などの誤寫か。
2 「擯嘿」、あるいは「擯黜」の誤寫か。
3 「持開」、あるいは「特開」の誤寫か。
4 「萬部」、あるいは「有部」の誤寫か。本論注15參照。

5 『成唯識論』巻七「無」に作る。以下同じ。
6 『述記』巻七末「无」字無し。
7 「趣」、『成唯識論』巻七「取」に作る。今従う。
8 『成唯識論』巻七「此」下に「慈」字有り。
9 『成唯識論』巻七「説」下に「前」字有り。
10 『述記』巻七末「諸」字無し。
11 『述記』巻四本「空」字下に「故」字有り。
12 『述記』巻四本「執」字下に「相」字有り。
13 『述記』巻四本「經」に作る。
14 『成唯識論』巻三「智」に作る。
15 「非實有」、『成唯識論』巻三「執非實」に作る。
16 『述記』巻四本「執」字下に「爲」字有り。
17 『述記』巻四本「故」字無し。
18 『述記』巻四本「華」に作る。
19 底本「智」字無し。『成唯識論』巻三に據って補う。
20 『述記』巻四本「而」に作る。
21 『述記』巻四本「要」に作る。
22 『述記』巻四本「彼」に作る。
23 「彌」、『述記』巻四本「珍」に作る。今従う。
24 『述記』巻四本「清」字下に「辯」字有り。今従う。
25 『述記』巻四本「正」に作る。

26 『述記』巻四本「可」字下に「說」字有り。
27 底本「他」字無し。『成唯識論』巻八に據って補う。
28 底本「無」字無し。『成唯識論』巻九に據って補う。
29 「參」、『成唯識論』巻九「密」に作る。今從う。
30 『成唯識論』巻九「次」字上に「依」字有り。
31 「義」、『成唯識論』巻九「成」に作る。今從う。
32 『述記』巻七末「諸」字無し。
33 『成唯識論』巻九「後」に作る。
34 『成唯識論』巻九「總」に作る。以下同じ。
35 「云」、『成唯識論』巻九「三」に作る。今從う。
36 『成唯識論』巻九「諸」に作る。大正藏校勘記に據れば、聖語藏本は「誡」に作る。
37 『解深密經』無自性相品「佛」字下に「此」字有り。
38 『解深密經』無自性相品「說」字無し。
39 『述記』巻九末「相」下に「者」字有り。
40 『述記』巻九末「名空有相」四字有り。

［附記1］

このS二五四六にはじめて注目したのは、池田將則氏である。二〇〇八年十月、池田氏は筆者宛の私信の中で、S二五四六に從來未知の眞諦傳である『梁史內傳』『眞諦沙門行記』が引かれており、文中において菩提達磨が批判されていることをご教示くださると共に、第34行までの校錄文を提供してくださった。それを受けた筆者は池田氏の了承の下に校錄文の初稿を作成し、また文獻の性格に關する初步的な考察をまとめ、二〇〇九年七月十日には「眞諦三藏とその時代」研究班にて「中

國佛教史書にみえる眞諦三藏」と題する研究發表をおこなった。本稿はその發表を元に、出席者各位より賜ったご意見を參考にしつつ大幅な訂正を加えたものである。ここに執筆の經緯を記して、池田氏と班員諸賢に感謝申し上げる。

［附記2］

初稿脱稿後、池田氏のほか船山徹、大竹晉、金志玹の各氏より懇切な查讀意見をいただいた。記して感謝申し上げる。もちろん、本文校訂および研究内容に誤謬があれば、筆者の責任である。

チベット撰述文獻に傳わる眞諦の九識說
——ツォンカパ著『クンシカンテル』とその周邊

加納和雄

はじめに

眞諦三藏は、故國インドを發ち五四六年に廣州南海郡に至って以來、譯經に從事した先々で戰亂や政治的混亂に卷き込まれ放浪の旅を餘儀なくされたが、弘法の志堅く、根強く戰亂の世を生き拔いて、中原の地を轉々としながらも時代を畫する譯經類を殘した。運命に翻弄され續けたその生涯と同樣、彼の殘した思想と著作もまた、紆餘曲折に滿ちた道を辿ることとなった。すなわちその思想は、後に臺頭した玄奘門下によって異端とされ、その譯經類・講義錄類は入藏が許されず散逸してしまったものも多くある。[1] それにもかかわらず眞諦の說が樣々な文獻に引用され、時代を超えてしばしば議論の的とされてきたのは、ひとえにその思想のもつ力強さによるものであろう。

眞諦の學說は中國撰述佛典や日本撰述佛典にもたびたび姿を見せ、その是非をめぐって活發な論議が織りなさ

れたことは廣く知られるところである。さらに眞諦の學說の影響が、はるか後代のチベット撰述文獻にまで及んでいることは、長尾（一九五三）によっていち早く紹介され、さらにツルティム・小谷（一九八八）によって關連資料の和譯が提示された。これらの研究はそれ自體すぐれたものであるが、近年、膨大な量のチベット撰述藏外文獻の古寫本が發見・公開されつつある狀況を顧みると、いまいちど、新出資料をまじえた、より包括的な調査が必要とされる時期にきているといえる。なかんずくチベット佛教には、先師たちによって語り繼がれた傳統說に敬意を拂ってそのままに踏襲し繰り返す傾向が強いため、前提とされたであろう一連の思想史の流れを顧みずに、後代の著作ひとつだけを切り取ってそれだけを對象として檢討する、あるいは中間の過程を捨象して後代のチベットの議論をいきなりインドの思想に直結させようとすると、しばしば不都合が生じる。

本稿では、長尾らによって研究されたツォンカパ（Tsong kha pa Blo bzang grags pa 一三五七〜一四一九）の著『クンシカンテル』にみられる眞諦の九識說をめぐる議論を切り口として、その背景を探りながら、チベットにおける眞諦說の受容と評價の一端について明かすことを目指す。まずは先學において明かされた點を再度確認し、續いてその中で課題として殘された問題點について吟味する。そして近年刊行されつつある『阿毘達磨集論』注釋文獻群の調査を通じて新たに得られた知見を交えて論を進めていきたい。

一　先行研究

以下、チベット撰述文獻における眞諦の九識說に論及した主要な先行研究について整理しよう。

長尾（一九五三）

チベットの藏外文獻に傳わる眞諦説について正面からとりあげた最初期の論文は、長尾（一九五三）である。同論文は、チベットに傳わる唯識學の傳統について解明を目指し、アーラヤ識とマナ識について考察するツォンカパの『クンシカンテル』の內容を紹介し吟味する。眞諦説に關する長尾の議論は、まとめると以下のごとくである。すなわち、十一世紀ころのインドにおいては無著・世親の唯識學の傳統がほぼ途絶えていたため、その後のチベットにおいても唯識學の知識は局限的なものであった。それゆえ、チベット人佛敎徒たちは唯識學を研究するに際して、インド撰述作品のチベット譯以外に、漢文からチベット語に譯された唯識文獻である圓測（六一三～六九六）の著『解深密經疏』などに賴らざるを得ない狀況にあった。『クンシカンテル』に展開される議論は、その狀況を如實に物語り、そこに登場する眞諦説は、圓測の同書をそのまま依用している。ただしツォンカパは九識説を否定するに際して圓測の議論を再利用せず、異なる方法でこれを否定している。ツォンカパのアーラヤ識をめぐる議論については、インド撰述文獻に直接辿れないものも含まれ、その典據については不明であり、その調査は今後の課題である、とする。

稻葉（一九七二）

同論文の內容は橘川（二〇〇〇）に手際よくまとめられるので、それに依って概觀しよう。稻葉は敦煌・チベット方面への圓測唯識學の流傳經緯にかんして、曇曠（八世紀）の唯識學、圓測の『解深密經疏』と法成（九世紀）のチベット譯、法成の唯識學、ツォンカパの唯識學という項目によって論を進める。すなわち、曇曠などの唯識學者によって圓測の『解深密經疏』が敦煌付近で用いられ、チベット王の敕命によってそれが譯出されたと考察する。そして稻葉は、曇曠について論じた結城（一九三一）と、ツォンカパについて論じた長尾（一九五三）の

成果に立脚し、圓測の唯識説の傳承について、［敦煌（曇曠）］↓［チベット（法成↓ツォンカパ）］という流れを豫想する。

Wilson (1983)

當該の博士論文は、ツォンカパ著『クンシカンテル』に對するクンタン・コンチョクテンペードンメ（Gung thang dKon mchog bstan pa'i sgron me 一七六二〜一八二三）の複注（*Yid dang kun gzhi'i dka' gnas rnam par bshad pa mkhas pa'i 'jug ngog* 一七八九年成書）の英譯を提示し、それに基づいて考察をおこなうものである。同複注にはツォンカパ以前のチベットにおけるアーラヤ識論が紹介され、Wilson はその逐一について原典を當たりながら吟味するため、『クンシカンテル』の議論の背景を知るために裨益するところが大きい。[2] 確かに漢籍への知識不足のために『クンシカンテル』に引用される九識説論者の眞諦（Yang dag bden pa）についての考察に不十分な點もみられるが、いっぽうでその人物像を追及するために、ターラナータの『インド佛教史』に現れる Yang dag bden なる人物に言及するなど、チベット撰述資料に對する廣範な知識は參照に値する。[3]

小谷（一九八六）

『クンシカンテル』の基礎的な研究を、四項目すなわち「テクスト及び註釋について・著作年代・概要・內容紹介」から行う。このうち「內容紹介」は「唯識學派の起源・アーラヤ識に關する問題點・マナ識に關する問題點」からなり、『クンシカンテル』の主要な議論を手際よくまとめるが、眞諦説に焦點を當てるものではない。

ツルティム・小谷（一九八八）

『クンシカンテル』の全文和譯は、本書によって果たされる。その序文には『クンシカンテル』の議論について問題點を論じるが、[4]眞諦の九識說についてはやはり焦點があてられることはない。ただし、九識說該當箇所の和譯に對する注において、ツォンカパの使用した典據について言及するため、その背景を概觀するうえで有益である。そして『クンシカンテル』の議論については、ツォンカパの獨創によるものなのか、あるいは何らかの先行する說を踏襲するものなのかという點については不明であり、その解明は將來の課題としている。

Sparham (1993)

同書は、Wilson (1983) およびツルティム・小谷（一九八八）を參照しつつ、『クンシカンテル』全文の英譯とチベット語校訂テクストを提示する。序文では、ツォンカパの諸作品におけるアーラヤ識論を體系的に論じ、さらに Wilson (1983) の成果にもとづいて、ツォンカパ以前のチベットにおけるアーラヤ識をめぐる議論を紹介し、[5]『クンシカンテル』のアーラヤ識論の背景を考察する。いっぽうで眞諦の九識說については英譯以外には別出して詳說されることはなく、圓測疏についても漢文原文まで遡って檢討されてはいない。

以上のようにチベットに傳わる眞諦の九識說は、主に『クンシカンテル』の研究を通じて、その一部において扱われてきた。そのうち長尾、ツルティム・小谷、Sparham の論攷は、ともに『クンシカンテル』所說のアーラヤ識およびマナ識を主な研究對象としたものである。

『クンシカンテル』は一三七七年、ツォンカパが二十一歳の時にサキャにおいて著した作品といわれる。[6]チベット佛教における唯識研究に一石を投じた著作であり、いくつかの複注[7]が殘されている。同書は四章から成り、そ

の中核は、八識説に立った、アーラヤ識とマナ識についての定義（第一章）とその存在論證（第二章）である。そして末尾に、識は九種あるという九識説（第三章）と、識は一種のみであるという一識説（第四章）を紹介してそれぞれを否定する。このうち、眞諦の九識説が現れるのは、第三章である。同章は、まず圓測の『解深密經疏』に引かれる眞諦説を、漢文原文からのチベット譯（法成譯）によって紹介し、その後で、圓測とは別のやり方でそれを否定する。以下ではまず同第三章の內容を再確認し（和譯と校訂テクストは本稿卷末の資料を參照）、次に長尾、ツルティム・小谷ともに今後の課題として殘しているその思想背景について、どの程度、先行するチベット文獻に辿れるかについて検討を試みたい。

二　ツォンカパの紹介する九識說

『クンシカンテル』第三章の內容は、九識説の紹介とその論破を軸とするものであり、次のように要約できる。

本偈（verses 37b–38a）：眞諦の九識説の紹介

注釋

圓測著『解深密經疏』からの引用(8)

（識の數について）

・小乘の理解

・大乘の理解

龍猛等における識の數

彌勒宗における識の數
菩提留支説
眞諦説
玄奘説
上記引用に對する補足解説
本偈（verses 38b–39b）：九識説への論駁
注釋

まずツォンカパは自作の本偈において「第七のアーダーナ識と、三通りに説かれるアーラヤ識と、第九のアマラ識とを認めるのが眞諦の流儀である」[9]と述べた後で、圓測の『解深密經疏』を引用することによって、眞諦の九識説を詳しく紹介する。その要點のみを摘要すると次のようになる。圓測はまず識の總數の捉え方について三つの立場を紹介する。すなわち六識のみを認める聲聞、同じく六識のみを認める龍樹ら中觀派、そして八識を認める唯識派である。唯識派にはさらに三種の立場があり、①「法性心」と「相應心」を立てる菩提留支、②九識を認める眞諦、③八識を認める玄奘を擧げる。それぞれが典據として、①『唯識論』（大正一五八八番）、②『決定藏論』『九識品』および『九識章』（チベット譯は「九識説」mam par shes pa dgu bstan pa）、③『楞伽經』および『成唯識論』の護法の説に依據していことを傳える。

ツォンカパが『解深密經疏』から引用を行っているのは、ここに示される眞諦説を紹介することを主眼としている。そこにおいて圓測は、眞諦の學説を紹介するなかで、「ある者はいう」（kha cig na re チベット譯のみ）といって第三者の言葉として次の説を紹介する。すなわち、その者は、第七識をアーダーナ識と呼び、それは第八識を

對象として「私自身、私のもの」(我我所)と認識するものという。

そして第八識には三種を擧げ、第一を「解性のアーラヤ」(ただしチベット譯は「本性のアーラヤ」ngo bo nyid kyi kun gzhi)とし、佛となるものとする。また第二を、「果報のアーラヤ」(チベット譯は「異熟のアーラヤ」)とし、十八界を所縁とするといい、『中邊分別論』第一章三偈を引用する。[10] そして第三を「汚染のアーラヤ」として、眞如を對象にして四種の慢心という法執を生じるといい、これは安慧の立場に依據しているという。

さらに第九のアマラ識は、眞如を本性とすると述べ、そこに二種の意味を認める。すなわち認識對象としての眞如そのものという意味と、「本覺」なる認識主體としての意味とである。つまりアマラ識は認識の對象と主體が同一になったものであり、自己自身を認識するものであると解釋できる。[11]

次に圓測は、自らが支持する玄奘の八識說を紹介する。その冒頭には、玄奘による九識說への批判、およびバヴィヤの六識說への批判を紹介するが、ツォンカパの引用文にこの一節が缺けている點は興味深い。[12] この脫落の理由は定かではないが、もし穿った見方をするならば、ツォンカパが前主張(phyogs snga ma)として紹介する當該の文の中に、九識說批判という後主張が混入することを良しとしなかったとためと考えることができるかもしれない。しかしながら、この一節の有無によって議論全體の流れが大きく變わるわけでもないため、おそらくは意圖的な脫落ではなく、單なる誤寫の類とみるのが穩當であろう。

さて玄奘說を紹介した後に圓測は、六識のみを認める龍樹說への擁護をなし、その中途の箇所において、ツォンカパの引用は終わる。ツォンカパは引用しないが、圓測の議論はその後、眞諦說への批判に展開する。注目すべきは、いみじくも長尾(一九五三・八〇頁)に指摘されるように、ツォンカパによる第九識批判と、圓測による第九識批判とがそれぞれ異なる觀點からなされている點である。

（一）圓測による九識說批判

九識說批判について、はじめに圓測の說をみてみよう。彼は眞諦の第七識說、第八識說、第九識說に對する反證を順次提示してゆくが、そのなかで第九識說への批判は、第九識の存在を裏付ける教證が缺如している點と、九識說が經典（『如來功德莊嚴經』）の所說の偈と背反している點とをその根據として指摘する。[13] そして第九のアマラ識なる獨立した識は存在せず、そこに存在する清淨なる部分というのは、結局は第八識のことであるという。[14] さらに眞諦が第九識の典據として依用した『決定藏論』の「九識品」についても、本來の『瑜伽論』には缺如しているため、典據となりえないとしてこれを斥ける。[15]

（二）ツォンカパによる九識說批判

いっぽうツォンカパは批判の要點を本偈に示す。「八種類〔の識〕とは別の根本識が存在するというならば、〔その識は〕常住なものとなるから、〔識が〕九種類の集合であるとする主張を立證するものは存在しない」[16]。そしてツォンカパは自注においてさらに詳しい議論を展開する。すなわち、眞諦の說に從うならば、眞如を本體とするアマラ識は無爲にして恆常なものであるはずだが、それと同時に、認識主體（dmigs byed）たる識つまり有爲にして無常なる事物（dngos po）であることになるので、アマラ識に無爲かつ有爲という相矛盾する要素が共存することになってしまう不都合を指摘する。いっぽうで、もし假にアマラ識が有爲でありかつ心・心作用に關與しないものであるならば、それは色法または心不相應行法のカテゴリーに收まる可能性が殘される。しかし第九識が識であるからには、色法や心不相應行法のような、認識機能をもたないものではありえないという非合理性を

突く。その後に、アマラ識の存在を根據づける教證と理證が不在であることを述べるが、この點は圓測による批判と軌を一にする。さらに末尾には、第八識の別名であるはずのアーダーナ識を第七識に同定する眞諦說の非を指摘する。これもまた圓測による批判と一致している。

このように圓測とツォンカパの九識說批判において兩者の基軸は異なる。圓測は主に教證からの批判（とくに玄奘說との一致しない點を非と斷じる）を中心とするが、いっぽうのツォンカパは理證からの批判を軸としている。有爲法、無爲法のカテゴリー論に展開していくあたりは、チベット佛教の問答法の手法を想起させる。以上、先學の成果に依りながら多少の補足を施しつつ、ツォンカパの九識說批判の大局を確認した。以下では、このツォンカパの議論が彼自身の創作であるのか、あるいは先行するチベット文獻に辿ることができるのか、という點を檢討してみよう。

（三）ツォンカパが依用した資料

ツォンカパの九識說についての知識の根據・背景を知るためのヒントは、じつは同じ『クンシカンテル』第三章に含まれる次の一文に示唆されている。この一文は圓測疏を引用した後に現れるツォンカパによる補足說明の一部である。

以上のようなわけであるから、圓測先生（Wen tsheg）の名前が、『パンタン目錄』中に、ゾクセル（rDzogs gsal）という言い方で出てくるからといって、リクペーレルティ（Rig pa'i ral gri）が「第九のアマラ識を

認めたのは圓測（rDzogs gsal）である」と言うのは正しくない。圓測は中國人であり、第九識は眞諦の説であり、かつ彼はインド人なのであるから。

ツォンカパの指摘する通り、現存する『パンタンマ目錄』にはゾクセルすなわち圓測の作として漢語からチベット語に譯出されたという『解深密經疏』の名稱が現れる。[17] 上記引用の末尾で、韓國出身の圓測について中國人とするのは多少嚴密さを缺くかもしれないがそれはさておき、アマラ識説をインド人である眞諦の説であるとする點に異論はなかろう。それよりも重要なことは、ツォンカパ自身が、先行するチベット人による九識説をめぐる議論を知っており、それを參照している點である。

ツォンカパによって「リクペーレルティ」と呼ばれるこの人物は、チョムデンリクレル（bCom ldan rig ral / ral gri / rig pa'i ral gri 一二二七〜一三〇五）のことである。ナルタン寺を中心に活躍し、チベット大藏經の編纂において中心的な役割を演じた碩學である。[18] 上記のツォンカパの議論によると、チョムデンリクレルは九識説を中國僧圓測自身の説として捉え、中國で創作された、インドに起源をもたない非正當な説として處理しようとしているようである。[19]

チョムデンリクレルの諸著作はながらく失われたと考えられてきたが、近年になってデプン寺の十六羅漢堂にて發見され、刊行されつつある。しかし今回は、彼の著作中に上記の議論を見つけ出すことはできなかった。ただし、チョムデンリクレルの二點の著作において九識説への言及を確認することができた。ひとつは『宗義莊嚴華』、もうひとつは『阿毘達磨集論莊嚴華』識蘊解説箇所である。さらに、ツォンカパ以前にチベットで撰述された『阿毘達磨集論』注釋文獻群を調査すると、九識説への言及が散見されることがわかった。[20] 以下では、今回確認できた限りの九識説への言及箇所を時代順に整理しながら紹介し、その變遷の道筋を追ってゆき、ツォンカ

パの九識説が登場するに至るまでの背景を素描したい。

三　チベットにおける九識説の導入

眞諦の九識説が初めてチベットに傳えられたのは、おそらく圓測著『解深密經疏』の上記の一節を介してであろうと考えられる。したがって敦煌僧法成（Chos sgrub）が同書を漢文原文からチベット語に譯出した年代を、九識説がチベットに傳來した時期と考えて差し支えなかろう。『解深密經疏』の譯出年代は、同書に言及する『パンタンマ目錄』および、これに先立って成立したとされる『デンカルマ目錄』の成書年代（八一二年または八二四年）よりも以前であることが、まず確認できる。[21] さらに『解深密經疏』の奥書には「ハツェンポ（lHa btsan po）の敕命により」譯されたとあり、稻葉正就はこれをティツクデツェン（レルパチェン）王（Khri gtsug lde brtsan 在位八一五~八四一）に同定する。[22] この稻葉説に從うことが許されるならば同譯出年代の上限は八一五年となり、下限は『デンカルマ目錄』の作成年である八二四年となる。

なお『デンカルマ目錄』には八一二年成立説もあるが、この説を採ると、ティツクデイツェン王が、王位就任の八一五年以前にもかかわらず敕命を發し『解深密經疏』の譯出が完了したことになる。この不都合を回避するために『解深密經疏』奥書所出の「ハツェンポ」がそれ以前の別の王を指すと考えることも不可能ではないが、[23] 譯者法成の活躍年代からするとその可能性は低い。したがって總合的な視點から判斷するならば、以上の事實は『デンカルマ目錄』八二四年成立説を支持し、『解深密經疏』は八一五~八二四年の間に譯出されたと推定できる。

なおチベットにおいて眞諦が yang dag bden pa の名稱で呼びならわされるようになったのは、法成が眞諦の梵語名「パラマールタ」（Paramārtha）からではなく、漢語から直接に譯したことによる。[24]

本稿筆者は、チベット佛教の前傳期に著されたチベット人の作品おいて『解深密經疏』が引用された例を、寡聞にして知らない。またそれ以外にも、眞諦の九識說が前傳記のチベット撰述文獻に引かれる例は未見である。チベットにおいてその流布の足跡が確認できるのは、後傳期の作品においてである。

四　チベット撰述文獻にあらわれる九識說

以下には、九識說への言及が確認された四人の人物の著作について、時代順に検討しよう。とくに『クンシカンテル』にみられた九識說批判が、ツォンカパ獨自のものなのか、あるいは先行するチベット文獻にその痕跡を辿ることができるのかという點を明らかにしたい。

（一）セーリン・タルマツルティム（十二世紀後半）

今回確認しえたチベット佛教後傳記における最古の九識說への言及は、セーリン・タルマツルティム（gZad ring Dar ma tshul khrims / bZad pa ring mo）による『阿毘達磨集論注明示智莊嚴』である。セーリンはチベットにおける般若學の中興の祖ともいえるサンプ寺下院第十三代座主ニェルシク（gNyal zhig 'Jam dpal rdo rje 十二世紀）の九大弟子の一人である。セーリン自身はトプ寺（khro phu）で學堂を建て、弟子の育成に從事し、その學系は後のプトゥンに連なるとされる。[25]『阿毘達磨集論注明示智莊嚴』のテクストは、デプン寺の十六羅漢堂に収められる古寫本群の中から確認され、刊行された。寫本の表紙頁には、外部寺院から持ち込まれたことを示す標識と整理番號（Phyi Dza 35）が記され、ダライラマ五世が地方寺院から回收した膨大な古寫本の一つであることが

知られる。(26)

同書は、八識説を立てる無著の『阿毘達磨集論』を注釋してゆくなかで、「識の定義根據（mtshan gzhi）」に言及し、その中に二項目を立てる。［1］「原因たる識およびそれに附隨するものの分類」と［2］「結果たる智と轉依の分類」である。そのうち第一をさらに、［1・1］「他派の否定」と［1・2］「自派の論證」という二項目に開く。そして他派の説を否定する中で、［1・1・1］「〔識の數が〕八より多いという主張の否定」と、［1・1・2］「〔識の數が八〕未滿であるという主張の否定」を説く。(27) このうち前者の項目において、九識説が登場する。當該箇所の和譯を示すと以下のとおりである。

〔九識説の紹介〕 第一。バヴィヤ先生（bha phya）などは言う。「心の集まりは九つあり、心作用は無量にある。すなわち〔九つとは〕八識と無垢なる意である。それ〔無垢なる意〕が存在することについては經に「善逝藏は一切世界に遍滿する。一切衆生は善逝藏を有する」と言われる。理證については、佛には四種の智がありうるから、といわれる。心作用について、bya bsnyangs や dbyal などは心に依據するからである」(28)と。

〔九識説への論駁〕 これは正しくない。その〔第九識たる無垢なる〕意は、顯在したものとして存在するのか、それともその種子が〔潛在態として〕存在するのか。前者の場合、一切衆生は聖者であることになってしまうだろう。後者の場合、教證と理證によってそれ〔種子〕は存在すると〔すでに〕證明されているので、それ〔種子〕が顯在していることは證明しえない。そして單に種子があるというだけでは必ずしも果があるとは限らず、種子の能力が妨げられないということは成り立たないので、心の集合が九つあること（すなわち九識説）は不合理である。そして、dbyal などは心不相應〔行〕であるため、心作用が無量であるというのは不合理である。(29)

ここにはたしかに九識説が紹介されるけれど、不明な點が多い。まず、八識と「無垢なる意」(dri ma med pa'i yid) とをあわせた九識説を、眞諦ではなくバヴィヤが説いたとされる點は注目される。また第九識を「識」でなく、「意」としている點も眞諦の説とは異なる。ここで紹介される九識論者は、教證として如來藏を説く經典を引用し、理證として佛の四智(大圓鏡智、妙觀察智、平等性智、成所作智)が存在することを指摘する。つまり凡夫には無垢なる第九識が内在しているからこそ、悟りを得たときに無垢なる佛智が成立しうるという理屈である。

九識説批判を展開する後半部分は、第九識たる「無垢なる意」のありかたについて、顯在と潛在との雙方の可能性を立て、いずれの場合においても不合理となることを論じ、第九識の存在を斥ける。すなわちその意を汲むと、第九識が佛果に等しい形で顯在しているならば、それを備えるあらゆる凡夫がすでに悟りを得ているはずであるし、逆に、もし第九識が可能態として潛在しているだけならば、それを佛智と同等なものと呼ぶことはふさわしくないという主旨である。

このようなセーリンの議論には、九識説が登場こそするが、眞諦の名は出ず、そして圓測の議論とのつながりがみえない。なお先に見たように圓測は、眞諦の九識説を紹介する直前に、バヴィヤに言及するものの、あくまで六識説論者として紹介している。[30] いっぽうのセーリンはバヴィヤを九識説論者として紹介する點で大きな違いがある(またはバヴィヤが唯識批判の文脈で九識説を紹介しているとも解釋しうる)。現時點でセーリンの議論の典據は不明であり、ツォンカパの紹介する九識説と一本の線で直接に結びつけることは難しい。

(二) チョムデンリクレル(一二二七〜一三〇五)

次に十三世紀のチョムデンリクレルの著作において、九識説は『宗義莊嚴華』および『阿毘達磨集論莊嚴華』に確認される。『宗義莊嚴華』は唯識學派の解説のなかで次のように記す。

眞諦先生は、無垢なる意〔をあわせて〕九種〔の識〕を認める。これらの詳細な意味については『阿毘達磨集論莊嚴華』にある。(31)

すなわち眞諦の九識説については、『阿毘達磨集論莊嚴華』に詳細を讓っている。この一節は『宗義莊嚴華』よりも『阿毘達磨集論莊嚴華』が先に著された可能性を示唆し、實際に『阿毘達磨集論莊嚴華』をみてみると、識蘊の解説箇所において九識説が確認できる。そこでは、まず識蘊の體系についての第一の項目として、識蘊の一般的な意味を紹介し、そのなかで、「他の立場の否定」と「自派の確立」という項目を立てる。そのうちの批判の對象となる「他の立場」は、九識説論者、一識説論者、アーラヤ識の意味を曲解して論じる者という三者であり、順次批判してゆく。(32) 九識説論者の紹介とその批判に該當する箇所は、以下のとおりである。

〔九識説の紹介〕ある者は〔いう〕。「識〔の數〕は無垢なる意(dri ma med pa'i yid)とを併せて九つであり、これ〔すなわち無垢なる意〕無くして成佛するときに、無垢の心が新たに生まれるならば、かつて存在しなかった新たなる心が生まれること〔になり、それ〕は、ローカーヤタ派〔の思想〕である」と。

〔九識説への論駁〕このことは正しくない。これを證明する教證と理證が存在しないからである。

〔まず教證について〕『三昧王經』に「善逝藏は一切世界に遍滿する」[33]といい、「一切衆生は如來藏を有する」という〔九識說論者が典據としている〕御言葉は、アーラヤ識の中に淨化の種子が存在することと、心相續を眞如が遍滿しているということを意圖して、そのように仰ったのである。なぜなら『勝鬘經』には〔アーラヤ識が有する〕淨化の種子に關して「一切衆生は如來藏を有する」といい、『莊嚴經論』には「眞如はあらゆるものにおいて差別がないが、清淨となったものが如來である。それゆえ、あらゆる者（有身者）たちはそれを內に宿す[34]」とあるからである。

また〔理證について〕、無垢なる意が、無漏の知の種子について言われたものであるならば、アーラヤ識と同じであることになってしてしまうだろう。いっぽう、〔無垢なる意が〕顯在したものであるならば、（a）排除對象（spang bya）〔すなわち煩惱〕と反立する、あるいは（b）反立しないという選言肢がある。

（a）もし反立するならば、一切衆生は〔修行〕道に勵むことを要さずに、解脫してしまうだろう。というのは、反立すること（'gal zla）が成り立つならば、〔無垢なる意において〕排除對象は存在しえない（mi gnas pa）からである。〔逆に、假に排除對象が無垢なる意と同時に〕存在するとしても、〔今度は、無垢なる意と排除對象が〕反立しているという〔前提そのもの〕が損なわれてしまう。

（b）もし〔無垢なる意と排除對象が〕反立しないならば、聖法を聽聞したときでさえも解脫ができないことになってしてしまう。なぜなら無漏の意が顯在していても、排除對象は除去されない（mi ldog pa）ことになるからである。

過去世が存在しない〔と認める〕ならば、ローカーヤタ派になってしまうが、無漏の心は新たに生じるものなので、そのようになることはない[35]。

チョムデンリクレルは『宗義莊嚴華』において九識論を眞諦に歸していたが、ここでは九識説論者を匿名で紹介する。その論旨は、「無垢なる意」(dri ma med pa'i yid)が存在する論據として、それがなければ人が成佛する際に、それまで存在しなかった無垢なる心が新たに生まれるという事態を許容しなければならないことになり、もしそれを認めるならば、識が輪廻を通じて連續するものではなく、新たに生じるものであることを説くローカーヤタ派と同じ立場になってしまう、というものである。そしてこのことは、佛智の因が識ではなく四元素となる誤謬(bhūtacaitanyavāda)にもつながり、一切智者が存在しなくなる誤謬にもつながりうる(『宗義莊嚴華』117.3-4)。

チョムデンリクレルはそれ否定するために九識説論者が援用した教證と理證を順次、無効としていく。まず教證に關して、一切衆生に如來藏があるということを説く『三昧王經』の經言は、アーラヤ識に淨化の種子が存在し、そして眞如の遍滿を意圖していることを指摘し、その根據として『勝鬘經』と『大乘莊嚴經論』第九章三七偈を援用する。このことは、九識説論者が『三昧王經』を教證として依用していることを示唆しており、實際のところ、先に見たセーリンおよび後にみるプトゥンは、同じ經文を九識説論者の教證として紹介している。『三昧王經』は由緒正しい了義經として廣く認められていたために、いわゆる如來藏系經典ではないにもかかわらず、如來藏説の典據としてしばしば援用される。繰り返しになるが、チョムデンリクレルによると、この經言の眞意は、九識説を意圖したものではなく、アーラヤ識と眞如について釋明するものである。

いっぽう理證については、「無垢なる意」が(A)無漏知の種子なのか、(B)顯在するものなのかという二擇を提示し、各々論破する。このように第九識を潛在・顯在に分け、雙方の可能性を論破する手法は、先にみたセーリンの議論と軌を一にする。

まず(A)第九識が無漏知の種子である場合は、第九識がアーラヤ識と同一なものとなってしまう點を指摘して、それならば第九識を別立する必要性がなくなるとして、九識説を排斥する。

いっぽう（B）第九識が顯在する場合、さらに、「無垢なる意」が排除對象（spang bya すなわち煩惱）と（a）反立するのか、あるいは（b）反立しないのか、という選言肢を提示する。（a）反立する場合は、凡夫が修行なしに解脱してしまうことになるという缺陷を指摘する。つまり「無垢なる意」は、もともと煩惱から解放された狀態で凡夫の心に立ち現われているので、煩惱をなくしてゆく修行のプロセスが不要となるというのである。いっぽう、（b）「無垢なる意」と煩惱が反立せずに共存しているとするならば、こんどは逆に、凡夫が聞法の機會を得たとしても解脱に結びつかないことになってしまう。なぜなら「無垢なる意」が顯在化していながら、煩惱が除外されないままに共存し續けることになるからである。

最後に、九識説を認めないならばローカーヤタ派と同じ考えに陷ってしまうという九識論者の主張について、輪廻を認めつつ、「無漏の心」が新たに生起することは矛盾なく成立するのでその批判が有效でないことを述べて九識説の論破を締め括る。

以上の議論は、圓測の『解深密經疏』にあらわれる眞諦の九識論にはトレースできないが[36]、セーリンのそれにおおむね對應する。

（三）プトゥン・リンチェントゥプ（一二九〇〜一三六四）

次にプトゥン（Bu ston Rin chen grub）の『阿毘達磨集論注陽光』における九識説への言及をみてみよう。同書は先學によって何度か扱われてきたことがあり[37]、チベット撰述の『阿毘達磨集論』注釋文獻群のなかではとりわけ名が知られている。概してプトゥンはチョムデンリクレルからの影響を強く受けており、本議論においても一定のつながりが豫想される。九識説は、アーラヤ識を論じる文脈において現れ、まず一識説論者を批判した後[38]、

九識說論者への言及と批判がなされる。

ある者が、「アマラ識（dri med kyi mam shes）とを併せて〔識の數は〕九つある。なぜなら〔『三昧王經』に〕『善逝藏はあらゆる者たちに遍滿している』と說かれ、そして佛の智慧の種子が〔一切衆生に〕存在するからである。」という〔が、その〕主張もまた、前述の論理によって排斥される（khegs）。

（a）無漏の心は、混り氣のないものだから、凡夫には無いと說かれており、それゆえ凡夫にアマラ識が顯在することは排斥される。

（b）いっぽう、種子はアーラヤ〔識〕において、水と乳のごとく〔混ざり合っていると『攝大乘論』などに〕說かれるので、〔種子と識とが〕對立するならば（logs na）、識が自己の〔心〕相續として成り立つことが排斥される。〔上揭の〕その教證は、眞如があらゆるものを滿たしていることを意圖するものであり、〔『大乘莊嚴經論』第九章三七偈に〕「その眞如はあらゆるものにおいて差別がないが、清淨となったものが如來である。それゆえ、一切衆生はそれを內に宿す」という。[39]

まず九識說論者の說を匿名（「ある者」kha cig）で紹介する。この九識說論者は、アマラ識の存在を論證するために、教證としては「善逝藏はあらゆる者たちに遍滿している」という文言を援用し、そして理證としては佛智の種子があらゆる者たちに存在するという點を指摘するものである。この前主張は、そのままセーリンの議論にトレースできる。

これに對してプトゥン自身は「前述の論理」（八識說論証）によってその說が排斥されるといい、具體的な議論を展開する。すなわちアマラ識が、（a）顯在するもの（mngon 'gyur）か、（b）潛在態としての種子かとい

う選言肢を立てて、順次その反證を示し、九識說を排斥する。
プトゥンは前者（a）について、純粹なる無漏の心は凡夫には存在しえないので、アマラ識が凡夫の心に顯在した形で存在することを否定する。つまり、第九識が顯在しているものならば凡夫はすでに聖者となっているはずだからである。
いっぽう後者（b）について、種子はアーラヤ識と渾然一體となっているので、アマラ識が凡夫の心に種子の形で存在することも否定する。この二點によってアマラ識の存在を否定し、さらに九識論者が敎證として用いた「善逝藏があらゆる者たちに遍滿している」という文言について、眞如の遍滿を意圖したものであるとして、それがアマラ識の敎證としては成り立たないことを指摘し、『大乘莊嚴經論』第九章三七偈を援用する。以上の議論の流れは、セーリンおよびチョムデンリクレルの議論と同じモデルである。
なおプトゥンは自ら著した佛敎史の目錄部に、漢語から譯出した經疏として圓測の『解深密經疏』を擧げるが、圓測の音寫語 Wen tsheg とその譯語 rDzogs gsal で表記される人物についてともに漢人であることを認めつつ、同一人物であるか否かについては考察の必要があると述べ、結論を保留している。[40]

（四）パン・ロトゥーテンパ（一二七六～一三四二）

同時代のパン・ロトゥーテンパ（dPang Lo tsā ba Blo gros brtan pa）は、『阿毘達磨集論注所知明示』[41]において識の數をめぐる諸說を紹介しながら、眞諦の九識說にわずかに言及する。
ディグナーガ先生などは、識は六つで有形象であると認めている、とボーディバドラ先生はいう。[42]〔ある〕

菩薩は〔識が〕單一〔意識のみ〕であると語るので、識は一つである。[43] そして眞諦師などは、八〔からなる識の〕集合と、無垢知（dri ma med pa'i shes pa）とを併せて〔識は〕九つであると語る。[44]

ここでは具體的な九識說の內容に踏み込んでいないため、詳細は不明である。先に見たように圓測も識數をめぐる諸說を列擧するが、それは聲聞の六識說、中觀の六識說、唯識の菩提留支・眞諦・玄奘に言及するものであり、ロトゥーテンパの列擧の仕方とは異なっている。ここでは、ディグナーガの六識有形象說、ボーディバドラに紹介される『攝大乘論』所出の一識說、そして眞諦の九識說に言及しており、前二者はインド撰述佛典を參照したものと考えられる。

五　考察

以上、ツォンカパ以前のチベット撰述文獻に散見される九識說を、時代順に檢討してみた。以下、各議論のポイントを整理して、その中にみられる連續と斷絕を見定め、ツォンカパの議論と對照してみよう。

まず眞諦の九識說は、八一五〜八二四年の間にチベット語に飜譯されたと推定される圓測疏を通じてチベットに知られるようになった。圓測の紹介するアマラ識は、眞如を本體とし、所緣と能緣との兩義を有し、本覺ともいわれるものであり、「九識章」と『決定藏論』「九識品」を典據とする。そして圓測は九識說を否定するために、『如來功德莊嚴經』を典據として、アマラ識とはアーラヤ識の淨分にすぎないとしてこれを斷じる。

つぎに十二世紀のセーリンは、九識說論者の例としてバヴィヤなどに言及し、眞諦の名は擧げない。この九識說論者は、第九識の存在論證にあたって如來藏說（『三昧王經』か）を敎證とし、凡夫の識がいずれ佛の四智に

なりうるのでその原因となる無垢なる識が一切衆生に存するということを理證とする。これに對して九識說の否定は、次の觀點からなされる。つまり第九識が顯在したものであるならば、凡夫はみな聖者となっているはずであるし、いっぽう第九識が種子であるならば、種子は果とは異なるので無垢ではありえないとして斥ける。

チョムデンリクレルは、『宗義莊嚴華』において九識說論者として眞諦に言及するが、『阿毘達磨集論莊嚴華』では匿名で紹介する。後者において紹介される九識說論者は、第九識を立證するために『三昧王經』を教證とし、第九識がなければ凡夫の識と佛智との連續性が說明できない（つまり凡夫は成佛できない）點を理證とする。そして九識說の否定に際して、教證とされた『三昧王經』の眞意は第九識ではなく第八識を教えるものであると指摘し、『勝鬘經』と『大乘莊嚴經論』第九章三七偈を援用する。理證については、第九識が種子ならば、アーラヤ識と同一となるし、いっぽう、もし第九識が顯在しているものならば、それが煩惱と反立する場合は凡夫がすでに聖者であることになるし、逆に第九識が煩惱と反立せず不離である場合は凡夫がいくら聞法をなしても解脱できないことになるとして、すべての可能性を排斥する。さらにチョムデンリクレルは、九識說を否定するための別の根據として、同說の提唱者を眞諦ではなく圓測に歸し、同說をインドに由來しない非正當說である點を擧げていたようである。チベット佛教におけるインド・中國佛教の優劣の價値基準を知るうえで興味深い議論である。後者の議論はツォンカパによって紹介され、そして否定される（上記二（三））。

プトゥンは九識說論者を匿名で紹介し、教證として『三昧王經』、理證として凡夫には佛の種子があることを主張する九識說論者を紹介する。この九識說を否定するために、教證について『三昧王經』の經文が第九識を意圖していない點を指摘し、チョムデンリクレルと同樣に『大乘莊嚴經論』第九章三七偈を援用する。理證については、第九識が顯在しているならば凡夫が聖者であることになるし、第九識が種子であるならば、種子は第八識の中に混在するものであり、第九識を別出する必要がない點を指摘し、九識說を斥ける。

ロトゥーテンパは、九識說論者として眞諦の名に言及するのみであり、上記のような議論には立ち入らず、瑜伽行派の識の數をめぐる議論のひとつとして紹介するにとどめる。同様の記述は、これ以前のリクレルの『宗義莊嚴華』などにもみられ、後代にはジャムヤンシェーパの宗義書などにも繼承されたようである。(45)

そしてツォンカパは、圓測疏を引用して眞諦の九識說を紹介し、その否定に際して、アマラ識が恆常かつ無常、つまり有爲（である心・心所法）かつ無爲（である眞如）という同時に成立しえない要素が共存してしまう不都合を指摘する。そしてアマラ識が色法や心不相應行法のカテゴリーにも含まれえない點を突いて、九識說論者の逃げ道を塞ぐ。

以上のように、圓測、チョムデンリクレル、プトゥンの結論は共通しており、第九識とは結局、第八識の種子あるいは浄分のことであると理解している。セーリンとツォンカパはこの點について明記しない。議論の內容については、セーリン、チョムデンリクレル、プトゥンの三者がほぼ共通の祖形に從っており、チベットにおける『阿毘達磨集論』の注釋の傳統において當該の議論が比較的忠實な形で亂脫なく繼承されていたことがわかる。そこでは、九識說を根據付ける教證として『三昧王經』所說の如來藏說が援用されている點と、九識說の否定に際して第九識の顯在・潛在を選言肢として提示して雙方ともに拒斥する點が共通の軸となっている。この二點は圓測疏には直接確認できないため、セーリンらの議論が別の漢文典據に從っている可能性、あるいはチベット佛教において獨自に創出・發展したものである可能性とが豫想され、現在確認されているチベット語資料の狀況から判斷すると後者のほうがより有力といえるが、最終的な結論は今後の研究の成果に委ねざるをえない。いっぽうでセーリンは、九識說論者を眞諦ではなくバヴィヤとする（またはバヴィヤがそれを紹介したとする）など、チベットにおける九識說の傳承においては何らかの「ねじれ」が生じていたように見受けられる。

そしてこれら、十二～十四世紀の『阿毘達磨集論』注釋文獻中に確認された九識説が、ツォンカパの紹介する九識説と全同でない點は忘れてはならない。ツォンカパは、おそらくチョムデンリクレルなどによる言及をもとにして圓測疏に現れる眞諦の九識説の存在を知ったのであろうが、自らその典據を確かめてそれを引用するという原典に遡る姿勢は、文獻學手續きとして妥當なものであり、評價に値する。そして『クンシカンテル』における九識説否定は、『阿毘達磨集論』注釋文獻における議論からいったん離れて、独自の視點から反證を試みているようにみえる。もしこの理解が正しいとすればツォンカパの功績は、圓測疏を自ら讀み込んで、チベットにおける九識説の傳承に附隨していた「ねじれ」を正そうと試みた點にあるといえる。

おわりに

チベットにおいて眞諦の九識説は、圓測作『解深密經疏』のチベット譯によってチベットに導入され、十二～十四世紀までの間には若干歪められた形（またはアレンジされたであろう形）でそれが紹介および批判され、そしてツォンカパが『解深密經疏』に立ち戻つて議論を行っている點について、今回扱い得た例に關する限り、確かめられた。

最後に、本稿で立入ることのできなかった點と課題について觸れておこう。チベット撰述文獻にあらわれる九識説は、如來藏と第九識を同體として、第八識から峻別するものであるが、本稿であえて立ち入らなかった第八識と如來藏との同體・別體をめぐる議論は、いわゆる「他空説」との關連において盛んに論じられるようになる。そのため、チベット佛教における唯識・如來藏思想の展開という、より大きな文脈から九識説を位置づける試みも必要になってくることと思われる。さらにはツォンカパに言及される、一乘三乘の權實をめぐる眞諦の議論な

ども含め、九識説以外の學説をも包括した、眞諦説の總合的受容について、より廣い觀點から論じられることも必要となろう。

本稿は、全ての關連文獻を網羅することはかなわなかったため、ツォンカパに先行する九識説への言及のごく一端を紹介した、はなはだ不完全なものであり、ある意味、中間報告的な性格のものである。將來、より多くの資料が確認されることによって、それらの「點」を補足しながらつなぎあわせ、その結果、より解像度の高い鮮明な全體像が浮かび上がってくることが期待される。

資料篇①『クンシカンテル』第三章・和譯

凡例

以下には順次、①『クンシカンテル』第三章の和譯、②チベット語原文校訂テクスト、③および同章に引用される圓測著『解深密經疏』の漢文原文のテクストを提示する。和譯について、ツォンカパの文言をそのままに譯して彼の理解を探る作業は缺かせないものであるが、『クンシカンテル』のテクストの傳承には混亂が著しいため、どこまでが彼の本來の理解を反映するものか判定し難い。それゆえ文意の通じない箇所は、典據とされている『解深密經疏』の法成のチベット譯の助けを借り、適宜訂正した。さらに法成のチベット譯にも明らかに文意が通らない箇所がある場合、適宜圓測の漢文原文に遡って訂正し注記した。無論このようにしてできた和譯は、合揉本のような體を呈し、場合によってはツォンカパの理解と乖離する危險性も孕むことになるが、文意の通らない無意味な和譯を回避するためにとった苦肉の策であることを豫め斷っておきたい。

『クンシカンテル』校訂テクストは、タシルンポ版、ショル版、北京版を對校し、Sparham の校訂本とも對照した。そして『解深密經疏』引用部分は、テンギュル所收のチベット譯（デルゲ版四〇一六番）と中華大藏經とを對照して異讀

を示した。テンギュル諸版の讀みは中華大藏經の校勘にもとづく。使用する略號は次のとおり。

K＝『クンシカンテル』タシルンポ版
S＝『クンシカンテル』Sparham (1993) による校訂テクスト。
P＝『クンシカンテル』北京版 六一四九番 Cha, 203a6-205b2
Z＝『クンシカンテル』ショル版（ツルティム・小谷（一九八八）に影印版再録）52a6-54b3
W_D＝圓測『解深密經疏』（圓測疏）デルゲ版四〇一六番 Ti。
W_C, W_N, W_P＝圓測疏のチョネ版、ナルタン版、北京版の異讀。
中華　＝中華大藏經丹珠爾第六十八卷。
〈　〉＝『クンシカンテル』において施された行間注（mchan）。

[九識説の紹介]

第三、識の集合體は九から成るという主張（九識説）の否定に二項目あるうち、前主張は〔次の通り〕。

（本頌）「第七のアーダーナ識と、三通りに説かれるアーラヤ識と、第九のアマラ識とを認めるのが眞諦の流儀である」。

[解深密經疏からの引用]

これについて、大乘の先生たちが識の數の多少について〔様々に〕主張していることは、中國の圓測（Wen tsheg）先生が解説した通りに規定されている。それはまた七十五卷（bam po）からなる『解深密經疏』[46]に、

［識の數：小乘と大乘］

そのうち數の多少についての解説は、諸々の聲聞藏（典籍）には識は六つのみであるとあり、七または八であるとは説かない。詳しくはそれら（聲聞藏）に示されている如くである。[47][48]

［大乘における識の數・龍猛等における識の數］

次に、大乘の教説と結びつけると、解釋には二種ある。

そのうちの第一。龍樹先生などは、「識は六つのみである」と解説する。そのためバヴィヤ先生が著作された『中觀心論』の中の「入眞實甘露品」には「六種の識とは別に阿頼耶識は存在しない。なぜなら眼を始めとする六種の識の中に含まれないからである。空華と等しい」と説かれている。それゆえ彼らの宗は、六種の識のみを規定していると知るべきである。[49]

［彌勒宗における識の數］

第二。聖彌勒の宗は、『聖金光明經』などに依據して、識は八つ揃ったものであると規定している。［しかるに］この宗に依據するインド（rgya gar yul ba 西方）の先生たちには、三種あるといわれている。[50]

［彌勒宗における識の數①・菩提留支］

第一。菩提留支先生は『唯識論』（大正一五八八番）に依って、二種の心を規定する。

そのうち第一［の心］は、法性心である。それはまた眞如を本質とするものである。眞如という、心の本性そのものについて「心」と呼んでいるのであるが、しかし［通常の心の如くに］知覺對象をもつものではない。[51]

第二［の心］は、相應心である。信や貪などの心作用と相應するものと説かれる。

それは次のように言われる。［クンシ亂脱↓］［眞如は］ただ意の本質を解説するに他ならないから、かつ、識の本質［を解説する］に他ならないから[52]［↑亂脱］、［眞如を］意や識といっても、矛盾はない、ということである。[53]

〔彌勒宗における識の數②・眞諦〕

第二。眞諦先生は『決定藏論』に依據して九種の識の意味を規定する。「九識品」に示されるごとくである。

そのうち六識というのは、眼を始めとする六種の識であり、ほとんどは他の諸論書の所說と一致する。[54]

第七〔識〕は、執持識（アーダーナ識）である。[55]〔それは〕第八〔識〕を「私自身、私のもの」（我我所）と把握するので、[56]〔そこには〕煩惱障のみがあり、[57] 法執はない。〔第七識は〕決して佛に成ることはない。[58]

第八〔識〕は、アーラヤ識である。これにはまた三種ある。

ある者は言う（漢文原文には缺）。第一は本性のアーラヤである。[59] 佛に成るものという意味がある。[60]

第二、異熟のアーラヤは、十八界を所緣とする。そのため『中邊分別論』本偈（第一章三偈）に、「感官と對象と我と表識として顯現する識から、そういうものとして生ずる」（根塵我及識。本識生似彼）（長尾譯「識が生起するとき、それは對境として、有情として、自我として、および表識として（四通りに）顯現する」）と說かれているからこれら論書に依據して十八界を所緣とするといわれる。[61]

第三、汚染のアーラヤは、眞如という對象を所緣とする。四種慢[62]が生じる。それは法執であるが、人執ではない、という安慧先生の宗に依據してそのように說かれるのである。

第九のアマラ識は、眞如を本性としている。眞如という一つの本性には、[63] 二種の意味がある。第一は知覺對象（所緣）という境である。〔それは〕眞如、眞理の極限（bhūtakoṭi）などといわれる。第二は知覺主體（能緣）の意味である。それはアマラ識ともいわれ、本覺（gzod ma nas rig pa）ともいわれる。くわしくは、「九識說」[64]と、『決定藏論』の中の「九識品」に出ている如くであるという。

〔彌勒宗における識の數③・玄奘〕

第三、玄奘先生[65]は、〔クンシ缺文↓〕『聖楞伽經』などおよび護法先生の宗に依據して、ただ八種のみの識を規定するが、九種とは說かない。[66] バヴィヤ先生の宗を論破するために以下のように述べる。[67] 論據基準を規定するに際して、自らの教證と矛盾

するという過失がある。すなわち〔↑缺文〕『聖楞伽經』などのあらゆる經において、第八はアーラヤ識であると説かれているからである。

もしそうならば、なぜ『大品般若』などに、識は六種のみなり、と説かれるのか。護法先生は『成唯識論』において、語釋・解說し(68)(brda sprad de bshad pa las)、次のように述べる。「諸經において識は六種と仰ったのは、隨轉(臨機應變なやりかた)(69)を切り口としたものである。あるいは基盤たる六種の感官に從って〔識は〕六種であるというのである。〔しかし〕識の區別は、實際のところは八種類である(70)」。

どうして龍樹先生は、識は六種のみなり、と規定したのか、というならば、答える(71)。實際のところ、龍樹先生は第七と第八〔の識〕も存在すると信じているのであるが、と(72)。

［ツォンカパによる補足解說］

そのように〔唯識派の〕三種の主張を列擧して、圓測自身は玄奘に從い、バヴィヤ先生の所說を提示するが、現行のチベット譯『中觀心論』の中には、アーラヤ識をそのように否定する〔文章〕はみあたらないし、章題は付けられているが、そのようなもの〔「入眞甘露品」〕はない(73)。それゆえ圓測(Wen tsheg)先生の名について『パンタン目錄』にゾクセル(rDzogs gsal)とあることを理由に、リクペーレルティが「アマラ識を九識と認める者は圓測(rDzogs gsal)である」と認めることは、妥當ではない。なぜなら圓測(rDzogs gsal)は中國人であり、九識については眞諦が認めているのであって、彼はインド人であるからである。

［九識說批判］

そのように〔識の〕集合を九種と認める者を否定することについて〔次のようにいう〕。

〔本頌〕「八〔の識の〕集合とは別の根本識が存在するならば、〔その識は〕常住なものとなるから、〔識が〕九種類の集

合であるとする主張を立證するものは存在しない。」

八〔の識の〕集合とは別個に、〔第九の〕主要なる識が存在するならば、〔それは〕常住なるものであり、かつ〔無常なる〕事物でもあることになってしまう。なぜならそれ〔つまり第九識〕は〔眞如という〕無爲であり、かつ認識主體たる識〔つまり有爲〕であるからである。

一方、もし、「〔第九識は〕八〔の識の〕集合に含まれないが有爲であると認められる」というならば、妥當ではない。なぜなら〔第九識が〕色や心不相應行であるならば、[74]認識主體〔であるという事實〕と矛盾し、心作用と心とのいずれでもあり得なくなる〔からである〕。八識に含まれない識の存在を認めることについては、正しい教證と理證とが共に缺如しているからである。そして〔眞諦説への反證が成り立つ理由は、〕第七識をアーダーナ識と〔呼ぶことが〕如來〔所説〕の經典と勝者彌勒の典籍のどこにも説かれていないからであり、[75]そして偉大なる御兄弟〔無著と世親〕の認めるところではなく、それらの立場において根據となっている安慧自身〔の説〕とさえも一致しないからである。

〔章末奥付〕

『マナ識とアーラヤ識にかんする難解箇所への廣註・善説大海』の中から、「九識説の否定」、第三章。

資料篇② 『クンシカンテル』第三章・テクスト

（以下のテクストにおいては ces / zhes / shes の違いおよび shad について、煩瑣となるため逐一注記しない。）

〔九識説の紹介〕

[K 55a5-6; S 234.7-9; P 203a6-7; Z 52a6-b1]

gsum pa rnam shes tshogs dgur ’dod pa dgag pa la gnyis las / phyogs snga ma ni /

bdun pa len pa’i rnam shes dang //
kun gzhi gsum du ’chad pa dang //
dgu pa dri med rnam shes su //
’dod pa yang dag bden pa’i lugs //

［圓測疏からの引用］

[K 55a6-b1; S 234.10-11; P 203a7-8; Z 52b1-2]

’dir theg pa chen po’i slob dpon rnams rnam shes grangs mang nyung du ’dod pa rnams rgya’i slob dpon wen tsheg gis bshad pa ltar dgod do // de yang dgongs ’grel gyi ’grel chen bam po don lnga pa las /

［識の数：小乗と大乗］

[K 55b1; S 234.12-13; P 203a8-b1; Z 52b2; 圓測疏 W_D 214a4-5; 中華 510.3-4]

nyan thos kyi sde snod rnams las rnam par shes pa ni drug kho na’o zhes ’byung gi / bdun dang brgyad zhes pa [W_{CDNP} om. *pa*] ni mi ston te / zhib tu ni [KPZ om. *zhib tu ni* = 具] de nyid las bstan pa bzhin no //

［大乗における識の数・龍猛等における識の数］

[K 55b1-4; S 234.14-21; P 203b1-4; Z 52b2-4; 圓測疏 W_D 214a5-7; 中華 510.5-13]

’dir theg pa chen po’i bstan pa dang sbyar na bshad pa rnam pa gnyis yod de de la dang po ni slob dpon klu sgrub la sogs pas [*par* P; *pa* KZ] / rnam par shes pa ni drug kho na’o zhes bshad de [do PW_C] / de’i phyir slob dpon bha [*’ba’* P] byas mdzad pa’i bstan bcos dbu ma’i snying po’i nang nas / de kho na nyid kyi bdud rtsi la ’jug pa’i le’u las / rnam par shes pa drug las gud na gzhan kun gzhi rnam par shes pa

med de / mig la sogs pa'i rnam par shes pa drug gis ma bsdus pa'i phyir / nam mkha'i me tog dang mtshungs so zhes bshad do [*pas* W_{CDNP}] / de'i phyir de dag gi gzhung gis rnam par shes pa drug kho na rnam par bzhag par rig par bya'o //

［彌勒宗における識の數］

[K 55b4-5; S 234.22-235.1; P 203b4-5; Z 52b4-5; 圓測疏 W_D 214a7-b1; 中華 510.13-16]

gnyis pa 'phags pa byams pa'i gzhung gis ni / 'phags pa gser 'od dam pa'i mdo sde [W_{CDNP} om.] la sogs pa la [*las* W_{NP}] brten nas / rnam par shes pa brgyad tshang bar [W_{CDNP} add *rnam par*] 'jog pa'i [*pas* W_{CDNP}] gzhung [W_{CDNP} add *'di*] la brten nas rgya gar yul pa'i slob dpon rnams rnam pa gsum du bshad de /

［彌勒宗における識の數①・菩提流支］

[K 55b5-56a1; S 235.2-10; P 203b5-204a1; Z 52b5-53a2; 圓測疏 W_D 214b2-4; 中華 510.16-511.4]

dang po ni slob dpon po dhe le'u cis bstan bcos rnam par rig pa tsam du grub pa la brten nas / sems rnam pa gnyis rnam par 'jog go // de la dang po ni chos nyid kyi sems te / de yang de bzhin nyid [W_{NP} om. *nyid*] kyi ngo bo nyid do [*de* W_{CDNP}] // de bzhin nyid kyi sems kyi [KPZ om. *sems kyi*] ngo bo nyid 'di nyid [W_{CD} om. *'di nyid*] la sems zhes bya yang dmigs pa can ni ma yin no // gnyis pa ni mtshungs par ldan pa'i sems te [*de* KPZ] / dad pa dang 'dod chags la sogs pa'i sems las byung ba rnams dang mtshungs par ldan pa'o zhes bshad de / de ni 'di skad du / rnam par rig pa tsam gyi yid kyi ngo bo nyid yin pa'i phyir 〔クシシ缺文→〕 dang / rnam par rig pa tsam gyi ngo bo nyid yin pa'i phyir / 〔←缺文〕（cf. 唯釋意之性故、識之性故）yid dang rnam par shes pa zhes bshad kyang 'gal ba med do zhes bya ba'i tha tshig go //

［彌勒宗における識の數②・眞諦］

[K 56a2-b4; S 235.11-236.9; P 204a1-b4; Z 53a2-53b4; 圓測疏 W_D 214b4-215a4; 中華 511.4-512.9]

gnyis pa ni slob dpon yang dag bden pas rnam par nges pa'i mdzod ces bya ba'i bstan bcos la [W_{CD} *las*] brten nas rnam par shes pa rnam pa

dgu'i don [W_{CDNP} add *rnam par*] 'jog ste / rnam par shes pa rnam pa dgu'i le'u las bstan pa bzhin no // de la rnam par shes pa dgu zhes bya ba yang / mig la sogs pa'i rnam par shes pa drug ni phal cher bstan bcos gzhan dag las bshad pa dang yang mthun no // bdun pa ni len pa'i rnam par shes pa ste / brgyad pa la bdag dang bdag gir 'dzin pas / nyon mongs pa kho na'i sgrib pa dang ldan gyi [W_{NP} gyis] / chos kyi 'dzin pa ni med de / nges par sangs rgyas su mi 'grub bo // brgyad pa ni kun gzhi rnam par shes pa ste / 'di yang rnam pa gsum mo // kha cig na re / dang po ngo bo nyid kyi kun gzhi ni / sangs rgyas su 'grub pa'i don dang ldan pa'o // gnyis pa rnam par smin pa'i kun gzhi ni / khams bco brgyad po dag la dmigs pa ste / de'i phyir bstan bcos dbus dang mtha' rnam par 'byed pa'i tshig le'ur byas pa las / <'dir bsgyur ba las mi snang yang rgya nag du 'gyur ba la yod par gsal: *mchan*>

> dbang po don dang bdag rnam [W_{NP} add *par*] rig //
> snang ba'i rnam par shes pa las //
> de dang 'dra bar rab tu [W_{CDNP} om. *rab tu*] skye //

zhes byung bas bstan bcos 'di dag la sogs pa la brten nas / brgyad pa khams bco brgyad la dmigs par byed do zhes bshad do // gsum pa kun nas nyon mongs pa'i kun gzhi 'di [W_{CDNP} om. *'di*] ni de bzhin nyid kyi yul la dmigs nas nga rgyal rnam pa bzhi 'byung ste / de ni chos 'dzin pa yin gyi [*chos su 'dzin gyi* W_{CDNP}] / gang zag tu 'dzin pa ni ma yin no zhes slob dpon blo brtan [W_{CD} *brten*] gyi gzhung la brten nas de skad du 'chad do // dgu pa ni dri ma med pa'i rnam par shes pa ste / de bzhin nyid kyi bdag nyid do // de bzhin nyid kyi bdag nyid [W_{NP} add *la*] gcig la don gnyis dang ldan pas / dang po ni dmigs par bya ba'i yul ste / de bzhin nyid dang / yang dag pa'i mtha' zhes bya ba la sogs pa'o // gnyis pa ni dmigs par byed pa ste [*byed pa'i don te* W_{CDNP}] / de ni dri ma med pa'i rnam par shes pa zhes kyang bya / gzod ma nas rig [W_{NP} *rigs*] pa zhes kyang bya ste / zhib tu rnam par shes pa dgu bstan pa dang / bstan bcos rnam par nges pa'i mdzod kyi nang nas rnam par shes pa dgu bstan pa'i le'u las 'byung ba bzhin no zhe'o //

［彌勒宗における識の數③・玄奘］

[K 56b4-57a2; S 236.10-237.1; P 204b4-205a1; Z 53b4-54a4; 圓測疏 W_D 215a4-b2; 中華 512.9-513.4]

gsum pa ni slob dpon hyan tsang <'di mkhas pa gcig byung 'dug: *mchan*> gis / 〔ケンシ缺文→〕 'phags pa lang kar gshegs pa'i mdo la sogs pa dang / slob dpon chos skyong gi gzhung la brten nas rnam par shes pa brgyad kho na rnam par 'jog gi [W_{NP} *go*] / dgu zhes ni mi 'chad de / slob dpon bha bya'i gzhung gzhig pa'i phyir / 'di skad du tshad ma rnam par gzhag pa de nyid la rang gi lung dang 'gal ba'i skyon yod de / 〔←缺文〕 de [W_{CDNP} *'di ltar*] 'phags pa lang kar gshegs pa la sogs pa'i mdo kun las brgyad pa ni kun gzhi rnam par shes pa'o zhes gsungs pa'i phyir ro //

gal te de lta na ci'i phyir shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i mdo [*mdo'i* W_{CDNP}] le'u chen po la sogs pa las / rnam par shes pa ni drug kho na'o zhes gsungs / slob dpon chos skyong gis [*gi* KZ; *gyi* W_{NP}] bstan bcos rnam par rig pa tsam du grub pa las / brda' [*brda* W_{CDNP}] sprad de bshad pa las ji skad du / mdo dag las rnam par shes pa ni drug go zhes gsungs pa de ni rjes su 'gyur ba'i don gyi sgo yin no // yang na rten du gyur pa'i dbang po drug gi rjes su rnam pa [W_{NP} om. *drug gi rjes su rnam pa*] drug go [*gi* P] zhes gsungs [W_{CDNP} om. *gsungs*] pa yin te / rnam par shes pa'i rnam pa'i [*rna ba'i* KPZ] bye brag ni yang dag par na rnam pa brgyad yod do [*de* W_{NP}] // ci slob dpon klu sgrub kyis [*kyi* W_{NP}] rnam pa drug kho na'o zhes ma bzhag [*zhes rnam par gzhag* W_{CDNP}] gam zhe na / smras pa / yang dag par na slob dpon klu sgrub kyis [*kyi* W_{NP}] bdun pa dang brgyad pa yang yod par yid ches mod kyi / zhes so //

[ツォンカパによる補足解説]

[K 57a2-4; S 237.2-7; P 205a1-4; Z 54a2-4]

de ltar 'dod pa gsum bkod nas wen tsheg rang nyid hyan tsang gi rjes su 'brang zhing slob dpon legs ldan 'byed kyi bzhed pa bkod pa ni da lta bod du 'gyur ba'i dbu ma snying po'i nang na kun gzhi de ltar bkag pa mi snang la le'u'i ming [*mi* P] 'dogs kyang de 'dra mi 'dug go // des na slob dpon wen tsheg gi ming la 'phang thang gi dkar chag tu rdzogs gsal zer ba 'dug pas na rig pa'i ral gri [*gyi* KZ] dri ma med pa'i rnam shes dgur 'dod mkhan rdzogs gsal du bzhed pa mi 'thad de [P reads *med* for *mi 'thad*] rdzogs gsal rgya nag yin zhing / dgur yang dag bden pa 'dod la / de rgya gar ba yin pa'i phyir ro //

［九識説批判］

[K 57a4-b2; S237.8-18; P 205a4-b1; Z 54a4-b2]

de ltar tshogs dgur ’dod pa dgag pa ni

tshogs brgyad dag las log pa yi //
gtso bo rnam shes yod gyur na //
rtag pa’i dngos por ’gyur ba’i phyir //
tshogs dgur ’dod la sgrub byed med //

tshogs brgyad las logs su gyur pa’i gtso bo rnam shes yod na rtag pa yang yin la dngos po yang yin pa yod par ’gyur te / de ’dus byas [*byed* P] ma yin cing yul dmigs par byed pa’i rnam shes yin pa’i phyir ro // ci ste tshogs brgyad du mi ’du yang ’dus byas su ’dod do zhe na / mi rung ste gzugs dang ldan min yin na dmigs byed du ’gal zhing sems byung yang min la sems yang mi rung ste / tshogs brgyad du mi ’du ba’i rnam shes yod par ’dod pa la lung rigs yang dag med pa’i phyir dang / rnam shes bdun pa len pa’i rnam shes su de bzhin gshegs pa’i mdo dang rgyal ba byams pa’i gzhung gi cha gang du yang ma gsungs pa’i phyir dang shing rta chen po sku mched kyi bzhed pa min la de dag gi gzhung la tshad mar gyur pa blo brtan rang dang yang mi mthun pa’i phyir ro //

［章末奥付］

[K 57b2-3; S 237.19-20; P 205b1-2; Z 54b2-3]

yid dang kun gzhi’i dka’ gnas rgya cher ’grel pa legs par bshad pa’i rgya mtsho zhes bya ba las rnam shes tshogs dgur ’dod pa dgag pa ste le’u gsum pa’o // //

資料篇③『クンシカンテル』第三章所引の『解深密經疏』漢文原文（續一・三四・四・三六〇表下～裏上）

［識の數：小乘と大乘］
諸聲聞藏、但説六識、而無七八。具如諸教。

［大乘における識の數と・龍猛等における識の數］
今依大乘、自有兩釋。一龍猛等、但説六識。是故清辨菩薩所造中觀心論入眞甘露品云。離六識外、無別阿頼耶識。眼等六識所不攝故。猶如空華。故知彼宗唯立六識。

［彌勒宗における識の數］
二彌勒宗、依金光明等、具立八識、然依此宗、西方諸師、有其三説。

［彌勒宗における識の數①・菩提流支］
一菩提留支唯識論云。立二種心。一法性心、眞如爲體。此卽眞如心之性故、名之爲心、而非能緣。二相應心、與信貪等心所相應。解云。唯釋意之性故、識之性故、亦名意識。於理無違。

［彌勒宗における識の數②・眞諦］
二眞諦三藏、依決定藏論、立九識義。如九識品説。言九識者、眼等六識、大同識論。第七阿陀那此云執持。執持第八爲我我所。唯煩惱障、而無法執。定不成佛。第八阿梨耶識、自有三種。一解性梨耶、有成佛義。二果報梨耶、緣十八界。故中邊分別偈云。根塵我及識、本識生似彼、依彼論等説、第八識緣十八界。三染汙阿梨耶、緣眞如境、起四種謗。卽是法執、而非人執。依安慧宗、作如是説。第九阿摩羅識、此云無垢識。眞如爲體。於一眞如、有其二義。一所緣境、名爲眞如及實際等。二能緣義、名

無垢識、亦名本覺。具如九識章引決定藏論九識品中說。

［彌勒宗における識の數③・玄奘］

三大唐三藏、依楞伽等及護法宗、唯立八識、不說第九。破淸辨云。所立量中、便有自敎相違之失。楞伽等經、皆說第八阿賴耶故。問。若爾、如何大品經等、唯說六識。護法會釋、如成唯識第五卷說、然有經中說六識者、應知彼是隨轉理門、或隨所依六根說六、而識類別實有八種。問。豈不龍猛唯立六耶。解云。據實龍猛等信有七八。

參考文獻一覽

一次文獻

『阿毘達磨集論莊嚴華』bCom ldan rig ral, *Chos mngon pa kun las btus kyi rnam par bshad pa rgyan gyi me tog*.『カダム全集』vol. 57, pp. 11-664（寫本影印版）、『リクレル全集』vol. 4, pp. 1-735（活字本）。

『阿毘達磨集論注所知明示』dPang Lo tsā ba Blo gros brtan pa, *Chos mngon pa kun las btus pa rgya cher 'grel pa shes bya gsal byed*. Dehra Dun: Sakya College, 1999.

『阿毘達磨集論眞髓善說寶鬘』Red mda' ba gZhon nu blo gros, *Dam pa'i chos mngon pa kun las btus pa'i snying po legs bshad nor bu'i phreng ba*. *Red mda' ba gzhon nu blo gros kyi gsung 'bum*, Vol. Kha, pp. 1-86.

『阿毘達磨集論注明示智莊嚴』gZad ring Dar ma tshul khrims, *Chos mngon pa kun las btus pa'i rnam par bshad pa gsal ba blo'i rgyan*.『カダム全集』vol. 41, pp. 11-372（寫本影印版）。

『阿毘達磨集論注陽光』Bu ston Rin chen grub, *Chos mngon pa kun las btus pa'i rnam bshad nyi ma'i 'od zer*. *The Collected Works of Bu*

ston, vol. 20. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1965-1971. pp. 79-747.

『インド佛教史』Tāranātha, *dPal gyi 'byung gnas dam pa'i chos rin po che 'phags pa'i yul du ji ltar dar ba'i tshul gsal bar ston pa dgos 'dod kun 'byung*. Ed. Schiefner, Antonius. Petropoli, 1868 (repr. Tokyo, 1963).

『カダム全集』（第一～三輯）*bKa' gdams gsung 'bum*. Ed. dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang. Vols. 1-90. Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2006, 2007, 2009.

『クンシカンテル』Tsong kha pa Blo bzang grags pa dpal bzang po, *Yid dang kun gzhi'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa*. 北京版：No. 6149; ショル版（= 東北 No. 5514）：*The Collected Works of the Incomparable Lord Tsong kha pa Blo bzang grags pa*, Vol. 18, New Delhi; タシルンポ版：*The Collected Works of Rje Tsong kha pa Blo bzang grags pa*, Vol. 27, New Delhi, 1977.（詳細は小谷一九八六・四五四～四五六頁參照）

『解深密經疏』圓測。（漢文原文）卍續藏・一・三四・四～一・三五・一。（チベット譯）デルゲ版 No. 4016; 北京版 No. 5517;『中華大藏經・丹珠爾』六八～七〇巻（mDo sde, Ti-Di），北京：中國藏學研究中心二〇〇一。

『三十論釋』Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*. Ed. Lèvi, Sylvain. *Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (la Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose, et Triṃśikā (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati*. Bibliothéque de l'École des Hautes Études, Librairie Honoré Champion. Paris. 1925.

『三昧王經』Ed. P. L. Vaidya. Buddhist Sanskrit Texts, No. 2. Darbhanga: Mithila Institute, 1961.

『宗義荘嚴華』bCom ldan rig ral, *Grub mtha' rgyan gyi me tog*,『リクレル全集』vol. 5, pp. 102-425（活字本）

『攝大乘論』長尾雅人譯『攝大乘論・和譯と注解』上下、講談社、一九八二年、一九八七年。

『青史』'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal, *Bod gangs can yul du chos dang chos smra ji ltar byung ba'i rim pa bstan pa'i deb ther sngon po*. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1984.

『中邊分別論』Nagao, Gajin (ed). *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*. Suzuki Research Foundation, 1964.

『デンカルマ目錄』Lalou, Marcelle. Les texts boudhiques au temps du khri-sroṅ-lde-bcan. *Journal Asiatique*, Tome 241. 1953, pp. 313-353.

『パンタンマ目録』川越英眞、dKar chag ’Phang thang ma　東北インド・チベット研究會、二〇〇五年。

『プトゥン目録』西岡祖秀、「『プトゥン佛教史』目録部索引Ⅱ」、『東京大學文學部文化交流研究施設研究紀要』五、一九八二年、四三〜九四頁。

『リクレル全集』bCom ldan ral gri, *bCom ldan rigs pa’i ral gri’i gsung ’bum*. Ed. Kamtrul Sonam Dondrub. 10 Vols. Trace Foundation/TBRC [Work No. W00EGS1017426]. Lhasa, 2006.

『リクレル目録』Kurtis R. Schaeffer and Leonard W. J. van der Kuijp. *An Early Tibetan Catalogue of Buddhist Literature: The Bstan pa rgyas pa nyi ma’i ’od zer of Bcom ldan ral gri*. Cambridge: Harvard Oriental Series, 2009.

二次文献

稲葉正就（一九七二）「西明寺圓測系唯識學の流傳」『大谷大學所藏敦煌古寫經坤』大谷大學東洋學研究室。

岩田諦靜（二〇〇一）「眞諦の唯識説の特色について」『印度學佛教學研究』五〇・一、一七三〜一八〇頁。

――（二〇〇四）『眞諦の唯識説の研究』山喜房佛書林。

宇井伯壽（一九三〇）『印度哲學研究第六』，甲子社書房（再版　岩波書店、一九六五年）。

上山大峻（一九七七）「エセイデの佛教綱要書」『佛教學研究』三二・三三、一九〜四五頁。

――（一九九〇）『敦煌佛教の研究』、法藏館。

大竹　晉（二〇〇三）「*Vivṛtaguhyārthapiṇḍavyākhyā* の引用文獻」『東方學』一〇六、一三八〜一二四頁。

――（二〇一〇）「地論宗の唯識説」『地論思想の形成と變容』國書刊行會。

――（二〇一二）「眞諦『九識章』をめぐって」『眞諦三藏研究論集』。

小谷信千代（一九八六）「ツォンカパの唯識理解―『善説大海』に基づいて―」『チベットの佛教と社會』、春秋社、四五三〜四七四頁。

加納和雄（二〇一〇）「チョムデンリクレル著『大乗究竟論荘厳華』和譯および校訂テクスト（1）」、『高野山大學論叢』四五、一三～五五頁。
橘川智昭（二〇〇〇）「新羅唯識の研究状況について」『韓國佛教學セミナー』八、六六～一二六頁。
―（二〇〇一）「圓測の眞諦説批判」『印度學佛教學研究』五〇・二、一三四～一三七頁。
斎藤　明（二〇〇五）「『中觀心論』の書名とその成立をめぐる問題」『印度學佛教學研究』五三・二、八三二～八三八頁。
ツルティム・ケサン（二〇〇二）チベットにおける『アビダルマ集論』の研究」『櫻部建博士喜壽記念論集　初期佛教からアビダルマへ』、四〇一～四一四頁。
ツルティム・ケサン、小谷信千代共譯（一九八六）『アーラヤ識とマナ識の研究―クンシ・カンテルー』、文榮堂書店。
長尾雅人（一九五三）「西藏に殘れる唯識學」『印度學佛教學研究』二・一、七五～八四頁。
袴谷憲昭（一九八七）「書評・紹介　ツルティム・ケサン、小谷信千代共譯：ツォンカパ著『アーラヤ識とマナ識の研究―クンシ・カンテルー』」『佛教學セミナー』四五、七〇～七九頁。
―（二〇〇一）『唯識思想論考』、大藏出版。
船山　徹（二〇〇五）「眞諦三藏の著作の特徴：中印文化交渉の例として」『關西大學東西學術研究所紀要』三八、九七～一二二頁。
御牧克己（一九七八）「Blo gsal grub mtha' について」『密教學』一五、九五～一一一頁。
安間剛志（二〇〇七）「*Tarkajvālā* 研究」京都大學文學部提出修士論文。
結城令聞（一九三一）「曇曠の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係―敦煌出土『大乗百法明門論開宗義記』に現れたる―」『宗教研究』新八・一。
吉村　誠（二〇〇七）「眞諦の阿摩羅識説と攝論學派の九識説」『印度學佛教學研究』五六・一、一七七～一八三頁。
徐　德仙（一九九六）「圓測の『解深密經疏』における八識説について」『印度學佛教學研究』四四・二、一六七～一六九頁。

Bayer, Achim. 2010 *The Theory of Karman in the Abhidharmasamuccaya*. Tokyo : International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies.

Halkias, Georgios. 2004 Tibetan Buddhism registered: a catalogue from the Imperial court of 'Phang thang. *The Eastern Buddhist*, 36, nos. 1-2.

Mimaki, Katsumi. 1976 *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (Sthirasiddhidūṣaṇa) et La preuve de la momentanéité des choses (Kṣaṇabhaṅgasiddhi)*. Paris: Institut de civilisation indienne.

Roloff, Carola. 2009 *Red mda' ba: Buddhist Yog-Scholar of the Fourteenth Century: The Forgotten Reviver of Madhyamaka Philosophy in Tibet*. Wiesbadn: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Schmithausen, Lambert. 1983 The Darśanamārga Section of the Abhidharmasamuccaya and its Interpretation by Tibetan Commentators (With Special Reference to Bu ston Rin chen Grub). In: E. Steinkellner und H. Tauscher (eds), *Contribution on Tibetan Buddhist Religion and Philosophy. Proceedings of the Csoma de Körös Symposium held at Velm-Vienna. Austria. 13-19 September 1981*. Vol. 2 Wien. pp. 259-274.（和譯：小谷信千代譯、Ｌ・シュミットハウゼン「阿毘達磨集論の見道規定とそのチベット註釋・特にプトンの註釋に關して」『佛教學セミナー』四〇、一九八四、六七～七四頁）

Sparham, Garet. 1993 *Ocean of Eloquence: Tsong kha pa's commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*. Albany : State University of New York Press.

— 1996 A Note on Gnyal zhig 'Jam pa'i rdo rje, the Author of a handwritten Sher phyin Commentary from about 1200. *The Tibet Journal* 21-1. pp. 19-29.

van der Kuijp, Leonard W. J. 2003. A Treatise on Buddhist Epistemology and Logic Attributed to Klong chen rab 'byams pa (1308–1364) and its Place in Indo-Tibetan Intellectual History, *Journal of Indian Philosophy* 31, 381–437.

— 2010. Some Remarks on the Meaning and Use of the Tibetan Word *bam po*. *Journal of Tibetology*（藏學學刊）5,

pp. 114-132.

Wilson, Joe Bransford Jr. 1984. *The Meaning of Mind in the Mahāyāna Buddhist Philosophy of Mind Only (Cittamātra): A Study of a Presentation by the Tibetan Scholar Gung tang jam bay yang (Gung thang 'jam pa'i dbyangs) of Asaṅga's Theory of Mind-Basis-of-All (Ālaya-vijñāna) and Related Topics in Buddhist Theories of Personal Continuity, Epistemology and Hermeneutics*. Ph.D. dissertation. University Virginia.

謝辭　小稿を執筆するにあたって大竹晉氏（特に注記（43）（45）（53）（69））および根本裕史氏（特に注記（28））に多くの助言を頂きました。記して謝意を申し上げます。

注

（1）船山（二〇〇四・一〇〇頁）など參照。

（2）プトゥンやササンマティなどのアーラヤ識論に言及する。Wilson (1983: 365-366, 469 etc)

（3）Wilson (1983: 219-223)。ターラナータ著『インド佛教史』第十五章は、無著・世親の兄弟に先行する瑜伽行唯識派の人物として dGa' bo・Dam pa'i sde・Yang dag bden の三者を擧げているが、Wilson はこの Yang dag bden の年代が、五四六年に漢土に渡った眞諦（Yang dag bden pa）の生存年と一致しないため兩者は別人物であろうと豫想する（Wilson 1983: 222）。『インド佛教史』(Ed. Schiefner, p. 55): de tsam na btsun pa dga' bo dang / btsun pa dam pa'i sde dang / btsun pa yang dag bden gsum gyis rnal 'byor spyod pa sems tsam kyi [= gyi] srol bzung zhing / bstan bcos kyang ci rigs par byas so // mngon par kun gzhi'i bshad pa'i skabs su btsun pa 'di gsum la sngon gyi rnal 'byor spyod pa pa ces zer ba'i rgyu mtshan yang thogs med sku mched la phyis kyi rnal 'byor spyod pa par 'jog pas de'i rjes 'brang ma yin pa gsal bar ston pa'i tshig go //

（4）同書の概要については袴谷（一九八七・七二頁）を參照。

（5）チベット佛教前傳期ではゾクチェンとの關係、後傳期ではサキャパンディタ、プトゥン、ササンマティらのアーラヤ識理解を紹介する（Sparham 1993: 22-26）。八識説を體系的に論じる前傳期のイェーシェーデー著『見解の區別』（上山一九七七）もここに追加できるだろう。また後傳期のチベット獨自のアーラヤ識論の展開は、トルポパの他空思想における「アーラヤ智」（kun gzhi ye shes）や、カルマ派五世ランジュンドルジェの獨自のアーラヤ識論などにもみられ、Sparham (1993) 以降になされた研究によって次第に解明されつつある。

（6）小谷（一九八六・四五六〜四五九頁）、袴谷（一九八七・七二頁）を參照。一三七七〜七八年にかけて、ツォンカパがレンダワ（Red mda' ba gZhon nu blo gros 一三四八〜一四一二）のもとで『阿毘達磨集論』を十一カ月間サキャで學び、このときツォンカパは『クンシカンテル』を著作したといわれる（Roloff 2009: 292）。そしてレンダワは『阿毘達磨集論注』を著作したとされる。前者はサキャで著作した旨が奥書に記され、後者はエ寺院（dPal E gtsug lag khang）で著作された旨が奥書に記される（『阿毘達磨集論眞髓善説寶鬘』85.6-86.1）。レンダワの『阿毘達磨集論眞髓善説寶鬘』は『クンシカンテル』に影響を與えた見解が含まれる可能性があり、ツォンカパの唯識説の背景を知るために今後檢討を要する。なお、レンダワの同作における識蘊の規定（19.5-21.1）の中に、眞諦の九識説は述べられない。『クンシカンテル』の著作年代をめぐっては一部において異説もある（Sparham 1993: 17-19）。（本稿脱稿後、レンダワの『阿毘達磨集論廣釋善説海』なる別の注が刊行された。*Dam pa'i chos mngon pa kun las btus pa'i rgya cher 'grel pa legs par bshad pa'i rgya mtsho*. 2 vols. Gangs can khyad nor dpe tshogs, 2011.）

（7）『クンシカンテル』の複注については、小谷（一九八六）四五四〜四五六頁、ツルティム・小谷（一九八八）三一〜三二頁、Sparham (1993: 26) を參照。

（8）圓測著『解深密經疏』巻第三、（漢文原文）續一・三四・四・三六〇表下〜裏上、およびチベット譯『解深密經疏』、デルゲ版・四〇一六番、Ti 214a3-215b2; 中華大藏經丹珠爾六十八卷、pp. 510.2-513.4 に對應。

（9）本稿巻末資料參照。

(10) 本稿巻末資料參照。
(11) 後出の一節「又眞諦云。阿摩羅識反照自體」(『解深密經疏』續一・三四・四・三六〇裏下)は、この解釋を支持する。
(12) 本稿巻末資料參照。
(13) 岩田(二〇〇一・一七五頁)はこの偈を玄奘の創作とする。
(14) 橘川(二〇〇一・一三六頁)はこの議論が『成唯識論』に據っていることを指摘する。
(15)『解深密經疏』續一・三四・四・三六〇裏下「又眞諦云。阿摩羅識反照自體、無教可憑、復違如來功德莊嚴經。彼云、如來無垢識、是淨無漏界、解脱一切障、圓鏡智相應。准經可知、無垢識者、即是淨分第八識也。又決定藏論、即是瑜伽彼論本無九識品也」。
『決定藏論』のアマラ識については、宇井(一九三〇)、袴谷(二〇〇一・三七四~三八二頁)、岩田(二〇〇四)などを參照。「九識品」をめぐる問題については研究の蓄積があるが、近年のものとしては、たとえば吉村(二〇〇七)などがある。
(16) ツルティム・小谷(一九八八・一〇八頁)および本稿巻末資料參照。
(17)『パンタンマ目錄』(川越七六二番)、dgongs pa nges par 'grel pa'i bshad pa chen po, 75 bam po, slob dpon rdzogs gsal gyis mdzad.
(18) チョムデンリクレルについては、van der Kuijp (2003: 407)、『リクレル目錄』序文および加納(二〇一〇)を參照。沒年の一三〇五年は、チョムデンリクレルの甥の命によってサムテンサンポが記した傳記に基づくが、問題を含む。なぜならば、『青史』(四一〇頁)などによると、チョムデンリクレルは、元朝第四代皇帝仁宗(Bu yan du rgyal po)のラマ(mchod gnas)となったジャンピーヤンから贈り物を受け取ったとされるので、仁宗の在位中(一三一一~一三二〇)にはチョムデンリクレルが存命中であったはずであり、それ以前の一三〇五年に沒していたことは辻褄が合わないからである。仁宗の在位年は動かし難いため、上記沒年についてはさらなる吟味を要する。上記三者およびウーパロサルの關係については御牧(一九七八・九六~九七頁)を參照。
(19) チョムデンリクレルが rDzogs gsal をインド人と考えていた可能性も皆無ではないが、『パンタンマ目錄』も『リクレル

目録』も圓測（rDzogs gsal）の著が漢文からの譯であることを指摘しているため、その可能性は低い。

（20）チベット撰述の『阿毘達磨集論』注釋文獻群全容の概觀については、Bayer (2010: 110-117) を參照。

（21）『パンタンマ目録』（川越七六二番）、dGongs pa nges par ’grel pa’i bshad pa chen po, bam po 75, slob dpon rdzogs gsal gyis mdzad.

『デンカルマ目録』（Lalou 五六五番）、[mdo sde’i ṭīkā rgya las bsgyur ba:] dgongs pa nges par ’grel pa’i ṭīkā chen po 21,100 śloka, bam po 74.

『プトゥン目録』（西岡六五五番）dgongs ’grel gyi ’grel pa rgya’i mkhan po wen tsheg gis mdzad pa bam po 74 ’gos chos grub kyis rgya las bsgyur ba /

『プトゥン目録』（西岡六七六番）dgongs ’grel gyi ’grel chen rgya nag gi slob dpon rdzogs gsal gyis byas pa bam po 75 ’di Wen tsheg gis mdzad pa dang gcig mi gcig dpyad /

『リクレル目録』（Schaeffer and van der Kuijp 2009: 160, No. 11.18）dgongs ’grel gyi 'grel pa slob dpon rdzogs gsal gyis mdzad pa bam po bdun bcu rtsa bzhi pa //

『ロサル目録』(dBus pa blo gsal brTsod pa'i seng ge, *bsTan bcos kyi dkar chag*; cf. Schaeffer and van der Kuijp 2009: 75-76) fol. 41b4-5: dgongs ’grel gyi ’grel pa rgya’i mkhan po wan tshig tsheg gis mdzad pa sogs chos grub kyis bsgyur ba bzhugs //（後者については御牧克己教授を中心とする研究班によって刊行準備中のものをご厚意によって使用させていただいた。記して謝意を表します。）

『パンタンマ目録』の年代については Halkias (2004) を參照。

（22）『パンタンマ目録』の注記（三八頁、注一六五）において川越は次のように記す。「藏經本の奥書 (D 175a; P 198a) によれば、シナの阿闍梨圓測 (Wan tshig) が著作し、lHa btsan po の勅命により大校閲翻譯師・比丘法成が漢語の本から翻譯し、校閲して確定されたと述べる。この lHa btsan po は稲葉 1976, p. 67 のいうように、Khri gtsug lde brtsan 王（在位 815 ～ 841）を指すであろう。」

（23）上山（一九九〇・一〇四頁）によると、法成が携わった作品のうち現存最古のものは八三三年に沙洲永康寺で著した『四

法經疏』であるという。また『解深密經疏』については上山（一九九〇・一一七～一一九頁）を參照。

（24）長尾（一九五三）、稲葉（一九七二）など參照。眞諦三藏の梵名をParamārthaとする典據は、『歴代三寶記』巻十一（大正四九・九九上）、「三藏法師波羅末陀、梁に眞諦と言う」（船山二〇〇五參照）。

（25）『青史』p. 407, gnyal zhig gi bu dgu zhes pa byung ste / bzang [= bzad] rings / phu thang dar dkon / gtsang pa gru gu gsum snga tshar / 'u yug pa bsod nams seng ge / bo dong rin rtse / gtsang pa jo nam gsum bar tshar / rgya 'ching ru ba / 'jam gsar / skyil nag grags seng gsum phyi tshar ro // de la bzang [= bzad] rings kyis khro phur bshad pa mdzad pas lho pa grub seng la sogs pa'i mkhas pa mang du tshar te / bu ston kha che yang de'i brgyud la byon pa yin no //『カダム全集・第三輯』vol. 41, p. 3 參照。TBRC Resource ID = P10041. ニェルシクについてはSparham (1996) に詳しい。

（26）『阿毘達磨集論注明示智莊嚴』の奥書は次の通り。『カダム全集』vol. 41, p. 372.2: mang du thos pa // lung rigs 'dzin pa gzad ring mo gyis [=yis] // gnes pa brag snang zhes bya bar // gzhan gyi don du brtson pas sbyar // chos mngon pa kun las btus pa'i rnam par bshad pa gsal ba blo'i rgyan zhes bya ba //

（27）『阿毘達磨集論注明示智莊嚴』、145.4-5: gsum pa mtshan gzhi'i dbye ba la gnyis te / [145.5] rgyu rnam shes 'khor dang bcas pa'i dbye ba dang / 'bras bu ye shes gnas gyur dang bcas pa'i dbye ba'o // dang po la gnyis te / gzhan lugs dgag pa dang / rang lugs sgrub pa'o // dang po la gnyis te / brgyad pas mang par 'dod pa dgag pa dang / nyung par 'dod pa dgag pa'o //

[1.1.2]「少ないと認める者の否定」には、六識説論者批判と一識説論者批判とが含まれる。同書146.8以下參照。

（28）當該の語は主要なチベット語辭典には現れない語彙であり詳細は不明であるが、下記の議論を參照すると、心不相應行に屬する一要素である可能性が考えられる。あるいは、上記の議論を參照すると「心作用は無量である」ことの理由を述べている箇所なので、非常に膨大な數の單位について述べている可能性もある。當該の一節は縮寫文字 (bsdu yig) で綴られるため別の讀み方の可能性もある。

（29）『阿毘達磨集論注明示智莊嚴』、145.5-145.8:〔九識説〕dang po ni slob dpon bha phya la sogs pa na re sems tshogs [145.6] dgu sems byung dpag du med pa yod de / rnam shes brgyad dang dri ma med pa'i yid do // de yod par lung las / bde gshegs snying pos

’gro kun yongs la khyab // sems can thams cad bde bar gshegs pa’i snying po can zhes pa ’o // rigs pa ni sangs rgyas la ye shes bzhi rung pa’i phyir ro // zhes so // sems byung ni bya bsnyangs dang dbyal la sogs pa sems la rag pa’i phyir ro / zhes zer [145.7] ba〔九識説への論駁〕ma yin te / yid de mngon ’gyur du yod dam de’i sa bon yod // dang po ltar na sems can thams cad ’phags par ’gyur la / gnyis pa ltar na lung rigs kyis de yod par grub pas de mngon ’gyur sgrub mi nus te sa bon tsam la ’bras bu ma khyab la / sa bon nus pa thogs med ma grub pa’i phyir sems tshogs dgu mi rigs pa dang / dbyal la sogs sems dang mtshungs par mi ldan [145.8] pa’i phyir sems byung dpag med du mi rigs so //

(30)『解深密經疏』續一・三四・四・三六〇表下「一龍猛等。但説六識。是故清辨菩薩所造。中觀心論入眞甘露品云。離六識外。無別阿賴耶識。眼等六識所不攝故。猶如空華。故知彼宗唯立六識」。注記（49）參照。

(31)『宗義莊嚴華』345.5-6: slob dpon yang dag bden pa ni / dri ma med pa’i yid dgu ’dod do // ’di dag gi don rgyas pa ni kun las btus pa rgyan gyi me tog na yod do //

(32)『阿毘達磨集論莊嚴華』〔『カダム全集』118.3-6、『リクレル全集』134.4-5〕rnam par shes pa’i phung po’i rnam bzhag la dang po spyi’i［活字本：phyi’i］don la gzhan phyogs dgag pa dang / rang lugs bzhag pa gnyis las dang po la rnam par shes pa’i grangs mang bar smra ba dgag pa dang / nyung bar smra ba dgag pa dang / kun gzhi’i don rnam［活字本：rnams］pa gzhan du ’chad pa dgag pa dang gsum gyi ...

(33)この偈は現行のカンギュル所收本『三昧王經』（デルゲ版一二七番）に確認できないが、ラトナーカラシャーンティに歸される『經集注解』（Sūtrasamuccayabhāṣya デルゲ版三九三五番 293b3-4）の次の偈の冒頭句と一致する。bde gshegs snying po ’gro kun yongs la khyab // sems ni rgya che mchog tu rab bskyed de // ’gro ba ’di dag thams cad sangs rgyas ’gyur // de’i phyir snod min sems can gang yang med // この文言はおそらく『三昧王經』の次の偈頌をもとに增廣されたものと推察される。『三昧王經』(ed. Vaidya, p. 317, chapter 10, verse 72) vyākaraṇaṃ mama śrutviha loko cittu janeṣpati atra udāram / buddha bhaviṣyati sarvajano ’yam nāstiha kaścid abhājanasattvo // なお後者の偈は同經の古形を留めるギルギット寫本にはみられず、增廣部分を含むネパール寫本およびチベット譯においてのみ現れる。またイェーシェーデの『見解區別』には、「『三昧王經』は

じめ多くの經典に『一切衆生は如來藏である』とある」（上山一九七七・三八頁）と述べられるため、すでに九世紀頃までにはこの文言が知られていたことがわかる。

（34）『大乘莊嚴經論』第九章三十七偈 sarveṣām aviśiṣṭāpi tathatā śūddhim āgatā / tathāgatatvaṃ tasmāc ca tadgarbhāḥ sarve dehinaḥ //

（35）『阿毘達磨集論莊嚴華』〔『カダム全集』118.6-119.6、『リクレル全集』（活字本）134.5-135.6〕〔九識説の紹介〕dang po ni / kha cig ni rnam par shes pa ni dri ma med pa'i yid dang dgu yin te 'di med sangs rgyas pa'i tshe dri ma med pa'i sems gsar du skye bar 'gyur na sngon med pa'i sems gsar〔活字本 gsal〕ba skye ba ni 'jig rten rgyang phan〔活字本 'phan〕pa'i lugs yin no zhes zer ba de ni de lta ma yin te 'di la sgrub par byed pa lung dang rigs pa〔活字本 om. pa〕med pa'i phyir ro //
〔九識説への論駁〕gang yang ting nge 'dzin rgyal po las / bde gshegs snying po 'gro kun yongs la khyab / ces bya ba dang sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po can no zhes gsungs pa de ni kun gzhi la rnam byang gi sa bon yod pa dang sems rgyud la de bzhin nyid kyis khyab pa la dgongs nas de skad du〔活字本 om.〕gsungs pa yin te / dpal phreng seng ge'i nga ro'i mdo las / rnam par byang ba'i sa bon la ltos nas sems can thams cad de bzhin gshegs pa'i snying po can no zhes bya ba dang mdo sde rgyan las / de bzhin de thams cad la / khyad par med kyang dag gyur pa // de bzhin gshegs nyid〔活字本 la〕de yi phyir // 'gro kun de yi snying po can / zhes 'byung ba'i phyir ro //
gzhan yang dri ma med pa'i yid de zag med kyi shes pa'i sa bon la brjod na ni kun gzhi nyid du〔活字本 om.〕thal bar 'gyur la / mngon du gyur pa yin na ni spang bya dang 'gal lam mi 'gal brtag grang / gal te 'gal na ni sems can thams cad lam la 'bad mi dgos par grol bar 'gyur te 'gal zla grub na ni spang bya mi gnas pa'i phyir ro // gnas na yang 'gal ba nyid nyams pa yin no // ci ste mi 'gal na ni 'phags pa'i chos thos pa'i tshe yang〔活字本 'ang〕mi grol bar thal bar 'gyur te / zag med kyi yid mngon du gyur kyang spang bya mi ldog pa'i phyir ro // 'jig rten snga ma med na ni rgyang phan〔活字本：'phan〕pa'i lugs su 'gro ba yin gyi zag med kyi sems gsar du skyes pas ni der 'gyur ba ma yin no //

（36）チョムデンリクレルが圓測の『解深密經疏』を知っていたことは、彼が『リクレル目錄』に同書を擧げていることから確認される。

（37）Schmithausen (1983), Wilson (1984: 365-366), Sparham (1993: 24), 袴谷（二〇〇一・三二一～三六一頁）など。

（38）『阿毘達磨集論注陽光』78a7-b3。

（39）『阿毘達磨集論注陽光』78ab3-5〔九識論者批判〕kha cig / dri med kyi rnam shes dang dgu yod de / bde gshegs snying pos ’gro kun yongs la khyab // ces gsungs shing / sangs rgyas ye shes kyi sa bon yod pas so shes ’dod pa’ang sngar gyi rigs pas khegs te / zag med kyi sems ma ’dris pa yin pas so skye la med par bstan pas so skye la dri med kyi rnam shes mngon gyur khegs la / sa bon kun gzhi la chu dang ’o ma bzhin bstan pas logs na rnam shes rang rgyud par grub pa khegs so // lung de ni de bzhin nyid kyis thams cad khyab pa la dgongs te / de bzhin nyid de thams cad la // khyad par med kyang dag ’gyur ba // de bzhin gshegs nyid de yi phyir // ’gro kun de yi snying po can // zhes so //

（40）『プトゥン目録』（西岡六五五番、六七六番）および、前記注（21）參照。

（41）當該の註を扱った研究としては、ツルティム（二〇〇二）や Bayer (2010) がある。

（42）Bodhibhadra, *Jñānasārasamuccayanibandha*, ed. Mimaki (1976: 202): de la rnam pa dang bcas pa ni slob dpon phyogs kyi glang po la sogs pa dag gi ’dod pa ste / rnam pa gzhan gyi dbang du ston pas ji skad du / nang gi shes bya’i ngo bo ni // phyi rol ltar snang gang yin de // don yin zhes bya ba la sogs pa ste rnam par shes pa’i tshogs drug tu smra ba’o //

（43）*Ibid*. ed. Mimaki (1976: 202): ces brjod cing rnam par shes pa’i tshogs brgyad dang / kha cig gcig pur smra ba ste // gcig pu nyid ni rnam pa dang bcas bdag la yang kha cig go //

一識説について『攝大乘論』（長尾譯）二・十二A以下を參照。詳しくは世親『攝大乘論釋』を參照。『攝大乘論釋』（北京版五五五一番 Li 173a6）byang chub sems dpa’ kha cig ni yid kyi rnam par shes pa gcig pu nyid ’dod do //;（大正三一・三三九下）「一類菩薩欲令唯有一意識體」。

（44）『阿毘達磨集論注所知明示』30.4-5: slob dpon phyogs kyi glang po sogs ni rnam shes tshogs drug dang rnam bcas su bzhed do zhes slob dpon byang chub bzang po’o // <sa yi [= ye shes] snying kun btus ’grel par ro // : *mchan*> byang chub sems dpa’ gcig [30.5] pur smra bas rnam shes gcig dang / btsun pa yang dag bden pa sogs kyis tshogs brgyad dang dri ma med pa’i shes pa ste dgur smra

bar byed do //

（45）ジャムヤンシェーパの『宗義大全』の瑜伽行唯識學派章に言及される眞諦の九識説については袴谷（二〇〇一・二〇六頁）を參照。宗義文獻の中の瑜伽行派の項目下で、識の數が列擧されるのは、すでにインドの宗義文獻にもみられる（前記注四十二參照）。ただし九識説が登場するのはチベットで十三世紀以降とみられ、たとえばチャパ・チューキセンゲ（一一〇九～一一六九）の宗義書（*bDe bar gshegs pa dang phyi rol pa'i gzhung rnam par 'byed pa*）には八識説、六識説、一識説がみられるのみであり、九識説には言及されていない。『カダム全集』（第一輯）Vol. 9, fol. 28b5-7: lugs 'di la 'ang rdul (28b6) du mar snang pa shes pa rdzas cig pa mi 'dod pa'i shes pa grangs mtha' yas pa'i lugs ni med mod kyi rnam shes brgyad dam drug gam cig du [=tu] 'dod pa'ang snga ma ltar yod la sems dang sems byung rdzas tha dad pa dang cig pa'i lugs kyang snga ma (28b7) ltar yod do //

なお本稿においては十分調査ができなかったが、作者不明の『攝大乘論注』（*Theg pa chen po bsdus pa'i rnam par bshad pa de kho na nyid gsal ba*.『カダム全集』第十八卷三四一～五〇〇頁、同第六十八卷七～一六六頁に再録）はアーラヤ識について詳細な議論を行っている。

（46）『解深密經疏』を「七十五卷」と記述するのは、現行のテンギュル所收本、『パンタンマ目錄』（川越七六二番）と『プトゥン目錄』（西岡 六七六番）である。しかし、その他『デンカルマ目錄』（Lalou 五六五番）、『プトゥン目錄』（西岡 六五五番）、『リクレル目錄』（No. 11.18）は「七十四卷」と記載する。かかる卷數の違いは、譯に二種が存在したことに起因するものではなく、「卷」（bam po）の單位の計算方法に相違が存在したことに起因していると考えられよう。van der Kuijp (2010) 參照。

（47）『クンシカンテル』所引箇所直前で、圓測疏は次のように説いている。「またまとめると、〔識は〕六種の義によって示される。〔識の〕數の多少と、〔識の〕名稱の解釋と、〔識〕本性の解説と、〔識の〕基盤と感官と、〔識の〕知覺對象と、多くの心作用との關連性についての解説である。」W_D 214a3-4; 中華 509.17-510.2: de yang mdor bsdu na don rnam pa drug gis bstan te / grangs kyi mang nyung bstan pa dang / nges tshig rnam par bshad pa dang / ngo bo nyid bstan pa dang / gnas dang

dbang po bstan pa dang / dmigs pa'i yul bstan pa dang / sems las byung ba du ma dang mtshungs par bstan pa'o // de la grangs kyi rnam pa mang nyung bstan pa ni ...

『解深密經疏』漢文原文（續一・三四・四・三六〇表下）「略辨六義。一種數多少。二釋名字。三出體性。四所依根。五所緣境。六心所相應。言種數者。」

(48)「詳しくは」(zhib tu ni「具」）は『クンシカンテル』に缺。

(49)「入眞實甘露品」については安間（二〇〇六・二一～二五頁）および斎藤（二〇〇五）に詳細に考察され、同品は『中觀心論』第五章を指すと結論づけられる。同品は確かに唯識批判を行い、關聯する偈（九八偈）もあるが、圓測の文言はそのままの形では現れない。惠沼は『成唯識論了義燈』の中に西明寺圓測の説として當該の箇所を引用する。（大正四三・七三三下「西明云。依清辨造中觀心論入眞甘露品中說。阿賴耶識無別有性。眼等六識所不攝故。猶若空華。護法今破。然彼比量有三過失。」）

(50) 漢文「然」より補う。チベット譯缺。

(51) 法性心は「知覺對象をもつものではない」(dmigs pa can ni ma yin no)という表現について、漢文原文は「非能緣」つまり認識の主體ではない、とする。

(52) 當該箇所は『クンシカンテル』および『解深密經疏』チベット譯に亂脱がみられるので、和譯は漢文原文に従った。まず『解深密經疏』チベット文には「唯識なる意を本性とするからであり、唯識を本性とするゆえ」とあり、原文「唯釋意之性故。識之性故」の「唯釋」を「唯識」と讀んでいるようである。そして對應する『クンシカンテル』の一節はこのチベット譯にもとづきつつさらに缺文があり、漢文原文からかなり乖離しているため、次のように文意が通じにくいものとなっている。「この場合、それ(心)は唯識の意(manas)をその本質とするものであるから、意と言っても、識(vijñāna)と言っても矛盾しないのである」(ツルティム・小谷譯)。Sparham (1993: 154) の英譯は、『解深密經疏』チベット譯にもとづいて缺文を補って次のように理解するがやはり難解である。「〔意とは、この場合〕唯識としての意の本質のことであり、〔識は〕唯識そのものの本質のことであるので…」。

(53)「解云」以下、ここまでの一節は圓測自身による解説とみられるが、Sparham (1993: 154) は『唯識論』の所説とする。菩提留支の識論については大竹（二〇一〇）參照。菩提留支は七識説を主張し、さらに、その七識に空理（眞如）であるアーラヤ識を加えて八識を主張したとされる。「〔善〕珠等記中引道基師『攝論章』云。至於後魏、留支三藏但説七識。謂眼識〈乃至〉阿陀那〈第七識也〉。第八梨耶、體非心識。是空理故。」（眞興『唯識義私記』巻四末。大正七一・三五九下～三六〇上）。それによれば七識すべてが「相應心」に、第八識（空理・眞如）が「法性心」にそれぞれ對應すると理解できる。

(54) 漢文原文「大同識論」という表現は、當該のチベット譯（phal cher bstan bcos gzhan dag las bshad pa dang yang mthun no）および『仁能般若經疏』（大正三三・四〇〇中「大道諸師」、大竹二〇一二參照）とによって、「大同諸論」と訂正できよう。

(55) 原文「第七阿陀那此云執持」。

(56) 大竹（二〇一二）によると、眞諦のこの説は次の安慧著『三十頌釋』の所説と合致するという。『三十頌釋』22.22-24: tadālambam iti, ālayavijñānālambanam eva. satkāyadṛṣṭyādibhiḥ samprayogād aham mamety ālayavijñānālambanatvāt.

(57) 原文「唯煩惱障」に從う。チベット譯「煩惱のみの障害があり」。

(58) 大竹（二〇一二）によると、眞諦のこの説は次の安慧著『三十頌釋』の所説と合致するという。『三十頌釋』24.14: arhatas tāvad aśeṣakleśaprahāṇāt kliṣṭaṃ mano naivāsti. これに從うと、圓測の當該の一文は、第七識を有しているかぎり、その者は決して阿羅漢果を得ることはないという意味で理解できる。

(59) ngo bo nyid kyi kun bzhi。漢文原文の「一解性梨耶」が本來の讀みであろう。後者は他所にも用例あり。

(60) 轉識得智の因になりうるとの意か。

(61)『中邊分別論』I.3ab: arthasattvātmavijñaptipratibhāsaṃ prajāyate. 徐德仙（一九九六）參照。安慧はこの文章の prajāyate の主語をアーラヤ識のことと注解する。大竹（二〇一二）によると、眞諦のこの説は安慧著『三十頌釋』（19.16-17）の所説に合致するという。

(62) ただし漢文は「四種謗」。

(63) ただし漢文は「於一眞如」。

（64）rnam par shes pa dgu bstan pa. 漢文は「九識章」。

（65）漢文は「大唐三藏」。

（66）dgu zhes ni mi ’chad de. 漢文は「不說第九」。

（67）tshad ma rnam par gzhag pa de nyid la. 漢文は「所立量中」。

（68）漢文は「護法會釋、如成唯識第五卷說」。

（69）ツルティム・小谷（一九八八・一〇八頁）は、「隨轉」について、「どういう認識對象に應じて識が生じるかという」と理解する。しかしながら、*Vivṛtaguhyārthapiṇḍavyākhyā* にみられる同じ議論と比較檢討すると、「隨轉」とは「臨機應變」（rjes su ’jug pa, *anuvartana）ということを意味していることがわかる。また中國佛教では「隨轉理門」と「眞實理門」とは一對の表現として用いられる。大竹晉（二〇〇三・一二八頁）參照。

（70）『成唯識論』（大正三一・二六上）「然有經中說六識者、應知彼是隨轉理門、或隨所依六根說六、而識類別實有八種」。

（71）漢文は「解云」。

（72）『クンシカンテル』所引箇所の後、圓測疏は次のように續く。「歡喜の大涅槃に住しているため（漢文原文「位在極喜大菩薩故」）それらの〔中觀〕論書において、識は六種であると示したのは、『聖大品般若』などの意圖を示すものであるため、矛盾はないのである。」圓測疏 D 215b2-3; 中華 p. 513.4-7: rab tu dga’ ba’i mya ngan las [*gyis* W_{NP}] ’das pa chen po la gnas pa’i phyir bstan bcos de dag las / rnam par shes pa ni drug go zhes bstan pa ni ’phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa’i le’u chen po’i mdo la sogs pa’i dgongs pa bstan pa’i phyir ’gal ba med do // 『解深密經疏』漢文原文（續一・三四・四・三六〇裏上～下）「位在極喜大菩薩故。而彼論中。說六識者。述大品經等意。故不相違。」
ここでは、龍樹自身は本心では八識說を信じているが、般若經の意圖を解說するために中觀論書では便宜上、六識說を述べていると解釋されている。

（73）ツルティム・小谷（一九八八・一二三頁）參照。

（74）第九識が八識に含まれずかつ有爲であるならば、それは心・心作用ではありえないため、おのずと、有爲法の殘餘のカ

テゴリーである、色法もしくは心不相應行法かのいずれかに含まれることになる。

(75) 圓測による眞諦の第七識批判と一致する。『解深密經疏』（續一・三四・四・三六〇裏下）「且如第七、有二種失。一阿陀那者、第八異名、而非第七。故此經等、説第八識、名阿陀那。」

（脱稿後、下記の先行研究の存在を船山徹先生よりご指摘戴いた。李鍾徹 Won-cheug gwa tibet bulgyo: Tsong-kha-pa eui *Kun gzhi'i dka' 'grel* eul jungsim euro [Won-cheug and Tibetan Buddhism: with special reference to *Kun gzhi'i dka' 'grel* by Tsong-kha-pa], *Korean Studies Quarterly* 120, 2010.）

日本古文書・諸目錄に殘る眞諦關係著作の情報について

藤井　淳

はじめに

「眞諦三藏とその時代」研究班では眞諦三藏の著述の逸文を収集してきたが、殘念ながら眞諦三藏の著述の完本とされるものは現在見つかっていない。しかし諸目錄によれば現に失われてしまったが、日本にはかつて多くの佛典が存したことが知られる。本稿の目的は日本における目錄類および記錄を參照して、眞諦三藏の著述が完本として日本においてどのように流傳していたかを考察することにある。時代としては正倉院文書に記錄される八世紀[1]を始まりとし、十三世紀を終わりとする。また高麗の義天（一〇五五～一一〇一）による目錄も高山寺など日本に殘ったことから併せて考察の對象とする。また眞諦三藏と關係が明確ではなくても目錄の中に見られ、關連があると見られる記錄についても併せて論述する。

本稿で具體的に調査對象としたものは以下のとおりである。[2] 便宜上、推定も含めて年代順に擧げる。

七二七~七八〇　正倉院文書[3]
九一四年撰　『華嚴宗章疏幷因明錄』『三論宗章疏錄[4]』
九一四年寫　青蓮院藏『山王藏目錄[5]』
十一世紀~十二世紀末　七寺藏『古聖教目錄』（擬題[6]）
平安中期まで　舊法隆寺藏現法金剛院藏『大小乘經律論疏記目錄[7]』
一〇九一年撰　『新編諸宗教藏總錄[8]』
一〇九四年撰　『東域傳燈目錄[9]』
一二五〇年筆記　高山寺藏『高山寺聖教目錄[10]』

一　古代日本佛教と經論・章疏の保存

六世紀半ばに日本は朝鮮半島より公式に佛教を受け入れることとなり、崇拜對象とされる佛像とともに「若干の經論」が百濟より送られたことが『日本書紀』欽明天皇十三年十月の條（五五二年）に見られる。その後、聖德太子（五七四~六二二）の時代を經て、大規模な一切經の請來がなされたのは玄昉（?~七四六）に始まるとされる。玄昉は政權に深く關わったため後代に汚名を殘すことになるが、その卓越した事業力で七三五年に『開元錄』に基づく五千餘卷の經論を日本にもたらしたと言われる。[11]

日本において行われた現存最古の奧書の殘る經典書寫は天武天皇十五年（六八六）の『金剛場陀羅尼經』とされ、長屋王（六八四~七二八）の『大般若經』發願經は和銅五年（七一二）に始まる。そして經論の書寫が本格的に行われるようになったのはやはり玄昉歸朝後のことと言える。中國と朝鮮半島から日本に佛典が陸續ともた

らされ、それを書寫することは大きな功徳となり、また除災の役割を期待されることから、佛典の書寫が皇族を中心として國家的事業として進められた。光明皇后（七〇一～七六〇）による天平十二年（七四〇）五月一日經・稱徳天皇（七一八～七七〇）による神護景雲年間（七六七～七七〇）の一切經書寫はその一部が現存する一切經としてよく知られている。本稿の課題である眞諦三藏の著述は經律論ではなく、章疏という分類に入るが、章疏類も『開元錄』に基づいた多くの經論とともにもたらされたと推測される。正倉院文書にはそれら經論・章疏の書寫について紙の手配や給料の支拂いなど様々な記錄が殘されており、眞諦三藏の著述についても典籍の貸借に關係する記錄が殘る。

次にいわゆる鎌倉新佛教が現れる以前から存した日本の佛教、つまり法相宗・華嚴宗・三論宗、および平安時代に成立した天台宗と眞言宗における經論・章疏の保存状況について概括的に述べることで眞諦三藏の著述が流傳した背景を描いてみたい。

古代寺院のうち、目錄の存した梵釋寺は桓武天皇（七三七～八〇六）により、七九五年に大津宮の北方の滋賀に建立された寺院である。『續日本後紀』によると承和二年（八三五）には『貞元釋教目錄』と共に梵釋寺の目錄が各國に分け與えられたことが知られる。[12] その目錄は圓珍（八一四～八九一）の殘した『山王院藏書目錄』には（四八八）『滋賀南梵釋寺疏錄』として見られる。梵釋寺の目錄は安然（八四一？～九一五？）の『諸阿闍梨眞言密教部類總錄』No. 2176 にもかなりの頻度で參照されている。七寺藏の目錄も梵釋寺と法勝寺の目錄を參照したものと推定されている。このように梵釋寺は古代における多くの章疏を所藏した代表的な寺院であったが、その後近くで延曆寺と園城寺が台頭する中で衰微し、目錄自體も殘念ながら現存しない。梵釋寺には三論宗の永忠（七四三～八一六）が住し、法相宗の常騰（七四〇～八一五）が別當を務めたことが知られ、特定の宗に所屬するということはなかったと思われる。

一般に、寺院の目錄はその藏書となっていたものが擧げられたと考えられ、當時現存したかどうかを確認するには、以下に檢討する、目錄を集成した諸宗章疏錄や『東域傳燈目錄』などよりも確度が高いと考えられる。『東域傳燈目錄』は梵釋寺目錄を參照して、眞諦三藏の（部執異論）「義記四卷」と記述し、また『大小乘經律論疏記目錄』卷下は梵釋寺目錄を參照していたことが推測されている。

『諸宗章疏目錄』（五宗錄）に見える眞諦關係著作

醍醐天皇（八八五〜九三〇）の時代に勅命によって延喜十四年（九一四）に華嚴宗・天台宗・三論宗・法相宗・律宗の五宗から目錄が提出された。總稱して『諸宗章疏目錄』（五宗錄）と呼ばれる。これらは以下に檢討するように當時現存したものを擧げるというよりは、宗として所藏しておくべき章疏を目錄として擧げたものといえる。そのためこれらの目錄中に見られる眞諦三藏の著述が當時日本に存在したことを直接示すものではないが檢討しておく（以下の部數・卷數は望月佛敎大辭典による）。

『華嚴宗章疏竝因明錄』	東大寺圓超	實數一八八部一三九六卷
『天台宗章疏』	延暦寺玄日	實數一五八部六四〇卷
『三論宗章疏』	元興寺安遠	六九部三四七卷
『法相宗章疏』	東大寺平祚	一六九部九五六卷
『律宗章疏』	藥師寺榮穩	六二部五三五卷

このうち眞諦關係の記述が見られるのは『華嚴宗章疏竝因明錄』と『三論宗章疏』である。[13]

三論宗

三論宗の『三論宗章疏』No. 2179には以下の著述が見える。

部集論疏十巻〈或四巻　眞諦述〉（大正五五・一一三八上）[14]　414　眞諦（「或四巻」なし）

三論宗はその實質的な大成者である吉藏が眞諦三藏より名前をつけられたという逸話があるように、吉藏は眞諦三藏の著作をしばしば參照している。そして安澄・珍海などの日本三論宗の學僧は直接ないし孫引きとして眞諦三藏の逸文を引用している。『部集論疏』については後に検討する。

華嚴宗

『華嚴宗章疏并因明録』No.2177には次の眞諦三藏關係の著述が見出せる。

①大乘起信論玄文二十巻〈眞諦三藏述〉　29　眞譯諦（ママ）
②大品玄文四巻〈眞諦三藏述〉　31　眞譯（ママ）
③九識論二巻〈眞諦三藏述〉（大正五五・一一三三上）　32　眞諦
④如實論疏一巻〈眞諦三藏述〉（大正五五・一一三五上）　177　眞諦造

①大乘起信論玄文二十巻・②大品玄文四巻・③九識論二巻の名稱は揚州僧智愷作とされる『大乘起信論序』（大正三二・五七五上）に見られる。[15] しかしこの文章は僞作とされ、上記の記述は「見つかり次第にそろえるべきもの」という性格のものであったと思われる。特に①の眞諦三藏撰述としての可能性は著しく低い（望月信亨［一九二二］二〇四頁）。②は『古聖教目録』に「557大品般若玄文四巻　三藏眞譯諦（ママ）」として見られる。『東域傳燈目録』に「東寺」として參照されるのは東大寺の目録で、東大寺は鎌倉時代期までは三論宗および華嚴宗と關係が深かった。

法相宗

玄奘・基を正系とする日本の法相宗は系統として眞諦三藏とは直接關係はない。眞諦三藏の逸文集成の成果では、慧沼が『金光明經疏』を、圓測が『解節經疏』を多く引用していることが知られる。法相宗は日本古代において最も隆盛を極めた宗派であったから、教理的なつながりのみではなくその財力を頼んで眞諦三藏の著述を蒐集したとも考えられる。平安時代前期・中期頃に作成された法相宗系のものと推測される『大小乘經律論疏記目錄』(現・法金剛院藏)[16]には以下の眞諦三藏の著作が見出される。

『大小乘經律論疏記目錄』

卷上

245　金光明經疏七卷　眞淨(ママ)

744　如實論疏二卷　眞諦　八十九紙

卷下

58　明了論疏四卷　三藏眞諦撰　卌

76　倶舍論疏一部卅卷　眞諦三藏　千二百

104　部執異論義記四卷　眞諦　二百卌九

722　如實論疏二卷　眞諦師　五十九

本目錄は法隆寺と推定される寺院の藏書目錄と考えられ、上記の著述は紙數もともに記されるなど當時存在した可能性が高いものと考えられるが、『明了論疏』と『倶舍論疏』の紙數の擧げ方には疑問が殘る(後述)。

天台宗と眞言宗

天台宗と眞言宗は平安時代に入り成立した宗派であり、先に述べた三論宗・華嚴宗・法相宗よりも新しく成立した。兩者とも最澄と空海の沒後は密教化が著しく進み、勢力がようやく確立する平安中期ごろより顯教教理の研究が進むようになる。教理研究と竝行して平安中期以降、天台・眞言寺院は多くの顯教佛典を蒐集するようになったと見られる。しかし天台・眞言の教理と眞諦三藏とは直接關係することは少なかったため、眞諦三藏の著作が目錄に現れ、書寫された可能性は極めて少ないと言える。

天台宗關係の藏書が所藏される經藏としては比叡山延曆寺のそれが根本であり、『東域傳燈目錄』によるとかつて存在した比叡山首楞嚴院[17]・吉祥院の目錄には眞諦三藏の『部執異論疏』があったとされるが、元龜二年（一五七一）の織田信長による燒き討ちにより、延曆寺の經藏はそのほとんどが失われてしまった。

また寺門派の園城寺（三井寺）は山門派の延曆寺との抗爭などの中で何度も兵火にかかり、多くの文獻が失われた。そのため、天台宗系としては比叡山の周圍に存する門跡寺院に貴重な文獻が殘されており、靑蓮院の吉水藏（きっすいぞう）はその一つであり、台密の文獻を中心に多く所藏しており、近年目錄が刊行されたがその中に眞諦三藏の著述は見當たらない。

ただ吉水藏には圓珍の弟子によってまとめられたと考えられる圓珍の藏書目錄（『山王藏目錄』延長三年（九二五）書寫）が所藏され、その中に見える六卷一帙の『金光明經疏』[18]は著者名が記されないながらも眞諦三藏の著作であった可能性がある。というのも天台智顗說・灌頂錄の『金光明經玄義』『金光明經文句』はしばしば眞諦三藏の著作を參照していることから、天台宗の圓珍が眞諦三藏の『金光明經疏』を所藏していた可能性がある。

他に天台宗の門跡寺院としては曼殊院の目錄[19]もあるが管見のかぎり、眞諦三藏の著作は含まれていないようで

ある。
一方、眞言宗寺院に所藏される佛教文獻は附法次第・印信といった密教關連のものが大半となっている。いわゆる顯教文獻は中世に東寺・醍醐寺などの學問僧によって多く書寫されたが、眞言宗は眞諦三藏と直接の關係が薄いことから眞言宗寺院において眞諦三藏の著作を見出すのは難しい印象を受ける。
その他に古代末期に作られた法勝寺は白河天皇（一〇五三～一一二九）により造營された八角九重大塔を備えた巨大な寺院で院政期に隆盛を極めたが、應仁の亂以後は全く衰微した。その目錄とされるものが七寺に存在する。
以上、古代日本の佛教における章疏の保存狀況を概觀してきた。例外は存するものの、一般的に日本における佛典の保存は寺院や宗派の盛衰によって①保持され續けるもの、②失われていくものがあると言える。眞諦三藏の著述は古代において日本に傳來していたと考えられるが、その後、眞諦三藏を直接重視する宗派が存在しなかったことから、書寫の重要性が低く、古代寺院が衰微するとともに、古代に日本に傳わった眞諦三藏の著作は失われていった[20]と言え、天台・眞言兩宗においては眞諦三藏の著作はそれほど重視されたとは言えないので、それ以後書寫そして保持されてきた可能性は低いと言える。

『東域傳燈目錄』

寛治八年（一〇九四）に永超（一〇一四～九五）によって撰述された『東域傳燈目錄』No.2183 は永超が實見し、當時日本に存在した經論・章疏を網羅したものとして扱われることが多い[21]。しかし眞諦三藏の著作に注目した際には「未だ其の本を見ず」「見行せず」などと永超が實見しなかったことを明記することが多い。また華嚴關係の典籍などを見ても、『東域傳燈目錄』はそれまでの目錄を集成することが目的で、永超が全てを實見したものとは言えないと筆者は考える。以下は『東域傳燈目錄』に見える眞諦三藏の著述である。

①（大品般若經）同經玄文四卷〈眞諦三藏撰〉（大正五五・一一四七中）　七オ3[22]
②（金剛般若經）同本記四卷〈眞諦三藏出。未見其本〉（同・一一四七下）　八ウ4
③仁王般若疏六卷〈眞諦三藏撰。不見行。諸疏云本記〉（同・一一四八中）　一〇オ2
④（觀普賢經）同經本記一卷〈眞諦撰。未見所載。不傳〉（同・一一五三中）　三一オ4
⑤（金鼓經）同經義疏七卷〈內題云、金光明經文句七卷。眞諦三藏法師〉（同・一一五三中）　三一ウ8
⑥唯[23]識論疏一卷〈西明疏云、二卷、眞諦三藏撰。案西明云、瞿波論師義疏二卷、眞諦譯[24]、可入論部。但未度歟。前論古本。又有菩提留支記〉[25]（同・一一五七下）　四六オ8—四七ウ1
⑦大乘起信論玄文二十卷〈眞諦[26]〉[27]（同・一一五八下）　四九ウ
⑧如實論疏[28]一卷〈眞諦三藏造。圓超錄云、二卷〉[29]（同・一一五九下）　五二オ3
⑨部異執論疏十卷〈眞諦或成四卷、梵釋寺・東寺云、義記四卷、叡山楞嚴院・吉祥院[30]、四卷・十卷本俱有〉（同・一一六〇下）　五五ウ6
⑩同古譯論記五十卷〈眞諦俱舍釋論。內典錄第五云、俱舍論疏六十卷[31]。周武帝世西天竺優禪尼國三藏法師拘那羅陀云云〉（同・一一六一中）　五七オ6-7

このうち、文面から判断すると、永超自身が實見した可能性があるのは、①⑤⑥⑦⑧⑨⑩である。⑤は「內題」とまで言っているので、本の內題までは實見したように思われる。內題が「金光明經文句」とされていることは疑念が殘るが、正倉院文書と併せて考えてみると日本に存在した可能性は高いと言えるものである。①は『古聖教目錄』、⑧は『大小乘經律論疏記目錄』といった寺院目錄に見え、それぞれかつて日本に存在した可能性がある。⑧⑨は他の目錄を擧げて檢討している。②③④については實見していないことを明記している。⑦については既

述のとおり、そもそも存しないが、諸宗目錄には擧げられていた。⑩については後で檢討する。

結果、以上の十點の眞諦著作に關して、永超は寺院目錄や五宗錄を參照して記述したと推測されるが實見したものについては不明である。①⑤⑧⑨は他の目錄と比較した際にかつて日本に存在した可能性が高いと言える。

『新編諸宗教藏目錄』（大正藏 No. 2184）に見える眞諦關係著作

『新編諸宗教藏目錄』は高麗の義天（一〇五五～一一〇一）が一〇九〇年に撰述したものである。望月佛教辭典は『新編諸宗教藏目錄』について「高麗に見在せし支那及び朝鮮撰述の佛典書目を錄出せしもの」としているが福士慈稔〔二〇〇八〕一〇〇六頁は同目錄の朝鮮僧の著述で卷數が指摘されない例が多いことから同目錄が藏書錄ではない可能性を指摘している。以下に『新編諸宗教藏目錄』に見られる眞諦三藏に關係する著述を擧げておく。大正藏の後の數字は高山寺藏の影印寫眞の番號で、併せて文字の異同も記述する。

卷上

（金光明經）疏六卷　眞諦述（大正五五・一一七〇上）　第13張382

（金剛般若經）文記二卷〈或一卷〉　眞諦述（大正五五・一一七〇下）　第15張421

無上依經　疏四卷　亡名（大正五五・一一七一中）　第17張495

卷中

律二十二明了論義記五卷　眞諦述（大正五五・一一七四中）　第4張106「義紀」

卷下

九識章三卷　眞諦述（大正五五・一一七七下）　第15張392

『新編諸宗教藏目錄』には『大小乘經律論疏記目錄』卷下（58 明了論疏四卷　三藏眞諦撰　卅）にも見られる『明了論』の注釋書が載せられている。ただし『大小乘經律論疏記目錄』の四卷で四十紙とする記述は量としては少なすぎる點で問題がある。眞諦三藏の『明了論疏』の逸文の多くは中國の『四分律』の注釋に見られる。『新編諸宗教藏目錄』は全般に著者名が不明のものも多く載せられており、『無上依經疏』も「亡名」とされている。『無上依經疏』四卷は『歷代三寶紀』卷九（大正四九・八八上）・『大唐內典錄』卷五（大正五五・二七三下）に眞諦の著述として擧げられている。『無上依經疏』の著者として眞諦以外には想定しにくく、ここでは一つの流傳形態として參考までに擧げておく。

二　正倉院文書

以下に正倉院文書に見出せる眞諦三藏の著述について考察してみたい。正倉院文書は古代日本の寫經の狀況を傳える文獻として貴重であり、眞諦三藏の著述の記述を檢討し、併せて目錄の記述について見ることにしたい。

『九識義』（奈良朝一四〇七）

『九識義』は眞諦三藏に獨自の教理である「阿摩羅識」について述べた文獻と考えられる。『大日本古文書』には「九識論」という名稱で見出される。

『大日本古文書』十二―五五三（天平勝寶五年（七五三）五月七日）

○未寫經律論集目錄の「大乘論」の項目

…

（擦消ノ上二書セリ）

十地論十二卷〈天親菩薩造〉十住論十卷〈龍樹菩薩造羅什三藏譯〉

九識論二卷〈眞諦三藏〉華嚴論六百卷〈劉謙之造〉華嚴論一百卷〈後魏釋靈辨造〉

：

上記の五點はいずれも華嚴宗に關係するものと考えられる。これらのうち、華嚴論一百卷は六十五卷（『大日本古文書』十七―二十、一三二[32]）ないし、五十卷（缺二卷）（『大日本古文書』十一―五六四[33]）は目錄の記錄から日本に當時現存したと見られる。「華嚴論六百卷」はもともと名稱のみの存在と考えられるにも關わらず、後世、『華嚴宗章疏幷因明錄』に「華嚴論六百卷〈北齊劉謙之述〉・華嚴論百卷〈見行止五十卷。後魏靈辨述〉」（大正五五・一一三三上）、『東域傳燈目錄』華嚴部冒頭に「華嚴論六百卷〈劉謙之造。出傳。[36]謙之二字名也。傳者華嚴傳也。五卷藏師撰〉・同論百卷〈後魏沙門釋靈辨造。出傳。見行上五十卷〉」（大正五五・一一四五下）と見られる。

當時、天平勝寶四年（七五二）には、東大寺大佛が造立され、天平勝寶八年（七五六）には東大寺に聖武天皇（七〇一～七五六）の遺品が收められている。南都六宗と呼びならわされる六宗の初見は天平勝寶三年（七五一）とされ、華嚴宗はそれ以外の五宗に加わる形で最後に加わった。この當時華嚴宗では良弁（六八九～七七四）が中心となって活動していたこともあり、[37]この文書は良弁が東大寺に集めようとした「未寫經」の目錄といっても大きくは推測を離れないだろう。「華嚴論六百卷」が現存しないのと同樣、ここの「九識論二卷」の記述は『九識論』が當時現存したというよりは、集めるべきものの一つとして擧げられていると考えられる。

九〇一年の『華嚴宗章疏幷因明錄』唐書の項には「九識論二卷〈眞諦三藏述〉」（大正五五・一一三三上）と見られるが、これは「華嚴論六百卷」と同樣に集めるべきものを擧げたものと考えられる。『新編』下には「九識

章三巻　眞諦述」（大正五五・一一七七下）と見え、これは同書を三巻本とする唯一の記述である。

『解節經疏』（奈良朝一九八五）

『解節經疏』は圓測の『解深密經疏』に「眞諦記」として多く引用されるものである。

『大日本古文書』三―三一九―三二〇（天平勝寶元年（七四九））（影印・續修別修第六巻1）

「造東大寺司牒」

造東大寺司　牒永金大德御房

解節經疏一部〈眞諦三藏造者〉

解深密經疏二部〈側(ママ)[38]法師及令因師造者〉

成唯識論燈一部〈惠(ママ)照法師造者〉

牒、爲本將寫、件本難得、今承有房裏、奉請如前、乞察此旨、分付此使、不令損失、了卽奉返、故牒、

天平勝寶元年九月九日

右の記述のうち、「側法師」は「圓測」、「惠照」は「慧沼」であろう。文章の大意は「書寫のために、上記の四部が得難いのが、あなたの所にあるとお聞きしましたので、以前と同様に（借り受けることを）要請いたします。この意圖をおくみになり、この使いの者にお渡しください。損失させることはいたしません。終わればただちに返却いたします」ということであろう。永金大德は他の文書から圓測の『解深密經疏』（『大日本古文書』十一―四十、二四―五一〇）を所有していたことが確認できるが、眞諦の『解節經疏』についての記録は他に見られない。石田茂作〔一九三〇〕九七頁は同記録をもって存在したと見なしている。ただ實際に借り受けたこと

を示す文書ではなく、要請文書であるから永金が眞諦三藏の『解節經疏』を實際に所藏していたかどうかは分からない。ちなみに永金は他に『莊嚴論疏』・圓測『仁王經疏』三巻（『大日本古文書』十二―一〇、一七）を所有していたことが知られる。

本論文で検討した諸目録には令因・圓測・玄範・元曉・璟興の『解深密經疏』を見出せるが眞諦三藏の『解節經疏』は見出すことができない。

『金光明經疏』（奈良朝一九九〇、一九九一）

眞諦三藏の『金光明經疏』は智顗說・灌頂錄『金光明經玄義』『金光明經文句』および慧沼『金光明最勝王經疏』に逸文が多く殘されている。その點で先に見た圓珍の『山王院藏目錄』、法相宗系の『大小乘經律論疏記目錄』に眞諦三藏の『金光明經疏』が載せられているのは天台・法相の注釋書と關連があるためとも思われる。

『大日本古文書』十二―三八〇（天平勝寶四年（七五二）十月廿二日）

〇奉請經論疏目錄

…

　八巻金鼓經疏元曉

金鼓經疏十五巻[39]「請」音義一巻

　七巻金光明經疏眞淨（ママ）三藏

…

ここの「眞淨三藏」は「眞諦三藏」であろう。七巻の『金光明經疏』は『古聖教目録』に「691 金光明經疏七巻 眞譯(ママ)[40]」と見え、また『大小乘經律論疏記目錄』巻上には「245 金光明經疏七巻 眞淨(ママ) 二百八十[41]」と見え、奈良時代の記述の誤りが後代まで影響を與えたとも考えられる。また『金鼓經疏』は十五巻で傳わっていたが、元曉の注釋八巻と眞諦三藏の注釋七巻が合わさったものであったことが分かる。

『大日本古文書』十七―一三二（神護景雲二年（七六八）十一月十日）（同一二九參考）

奉寫一切經司牒　造東大寺司

……

諸經論序幷翻譯時節一巻　　金鼓經疏一部八巻

思益梵天所問經疏一部二巻　　金光明經疏一部七巻「別」

……

右五十部「二百五十」巻「審詳師」見一百六十巻

右の文書は一切經書寫のために、圖書寮・審詳師・水主內親王の藏書から借り出したものである。神護景雲年間には、道鏡（?～七七二）が稱德天皇（七一八～七七〇）の庇護の下、一切經書寫の事業を行っていたことが知られ、その校合に用いられたものと考えられる。この「別」という字は當該文書には他の用例がないが、上引の『大日本古文書』十二―三八〇を參照すれば、十五巻が一まとまりとされていたものを八巻と七巻の別にしたという意味であろう。

『大日本古文書』十七―一三九（神護景雲二年（七六八）十一月十日）
奉一切經所牒　造東大寺司及三綱所
…
金光明經疏一部七卷〈眞帝抄〉…
「眞帝」は『大日本古文書』の頭注のとおり「眞諦」であろう。ここでは周圍に比べて上に「、」の印（現存を確認したもの？）がない點は注意される。また「抄」の字は類例が周圍にないので理解しがたいが、下記の文書で現存五卷、缺二卷とあるのと關係するのであろうか。
『大日本古文書』二四―五〇九（天平二十年（七四八）七月九日）（影印・塵芥文書第二四卷裏5）
○經疏本出入帳案
牒　書之司
金光明經疏合三部〈一部八卷元曉師選一□□興□□
一部七卷眞諦三藏見在五卷缺二卷〉
右、蒙大德宣[42]云、應寫彼司者、注狀申送如前、
（異筆、下同ジ）「紙无不寫、如員返送如前、使僧貴安[43]八月四日知他田水主」
右の文書では眞諦の『金光明經疏』七卷本のうち、二卷は缺いているが五卷が見在しているとしている。『大日本古文書』の眞諦著作に關する記述の中では、當時存在しているものを實見した可能性が最も高いことをうか

がわせる文書である。ここに「合三部」あり、元曉と眞諦以外の一部は『大日本古文書』「一□□興□□」、おそらく憬興のもの[44]にあたると考えられるが、影印では「一□□興□□」が確認しがたい。

また日本において眞諦『金光明經疏』七卷と元曉『金鼓經疏』八卷が同時に扱われている現象は、願曉等集『金光明最勝王經玄樞』（大正五六・五〇一下、五六六下）にも見られる。以上見たように、眞諦『金光明經疏』には六卷と七卷の二つの系統がある。

『金剛般若經記』 奈良朝二〇四八[45]

『新編』上

（金剛般若經）文記二卷〈或一卷〉 眞諦述（大正五五・一一七〇下）

『東域傳燈目錄』

（金剛般若）同本記四卷〈眞諦三藏出。未見其本〉（大正五五・一一四七下）

『古聖教目錄』

626　金剛般若記四卷　眞諦

諸目錄によれば、眞諦の『金剛般若經』に對する註釋は四卷・二卷・一卷の三つの系統がある。以下に見る『大日本古文書』では一卷と二卷の『金剛般若經記』が見られるが著者名が明らかではない。七寺藏『古聖教目錄』によると憬興に「644金剛般若記上下二卷」があったことが知られ（憬興『金剛般若記』はこれ以外の記録では未詳）、同名のものとして他に「678金剛般若記一卷　大悲集」がある。そのため『大日本古文書』に見える『金剛般若記』が眞諦三藏のものとは確證できないが、『新編』に二卷の眞諦三藏の「文記」が見えるため、ここで資料として擧げておく。『新編』には「或一卷」とあるが、『大日本古文書』の書寫記錄の上卷の紙數が十五と少な

く、下巻とともに一巻にまとまったこともありえる。（十二―五三八に計四十七紙と見える）

『大日本古文書』十一―三二八（天平勝寶二年（七五〇）七月一日）

古市浄人

已上金明經疏第六巻料　正月廿三日《廿》〈十〉六〉廿七日〈廿已上第七巻料用廿七　反上九〉四月六日〈廿〉

十二月十四日〈廿〉廿六日〈充筆寫藥師經紙九十一張　已上金剛般若經記上巻料用十五張　反上五〉…

『大日本古文書』十二―三六〇（天平勝寶四年（七五二）八月三十日）

四月廿九日充春日虫麻呂

合《十八》〈廿〉卷　用六百九十二張

…

大乘三性義一巻　金光明經纂決二巻　金剛般若經記一巻

金光明經疏《四》〈六〉巻　顯揚論疏三巻

『金剛般若經記』と造東大寺司と奉寫一切經司が關わるものとして、他に『大日本古文書』十七―八三（神護景雲元年（七六七）九月二十六日）に「金剛般若經記一部二巻」、『大日本古文書』十七―一二二（神護景雲二年十一月十日）に「金剛般若記二巻」、『大日本古文書』（神護景雲二年十一月十日）十七―一二四に「金剛般若記二巻」が見られる。ただしいずれも著者名は不明である。

『部執異論疏』（『部執異論記』・『十八部論疏』・『十八部（論）記』・奈良朝二六〇六、二六〇七）

『東域傳燈目録』小乘論疏記等における「部異執論疏十巻」には割注として「眞諦或成四巻。梵釋寺・東寺云、義記四巻、叡山楞嚴院・吉祥院、四巻・十巻本倶有」と見え、永超が參照した各寺院の目録に見出せたものである。『古聖教目録』には「918部執論疏十巻　圓測」とあるが、圓測に『部執論疏』があったことは他の記録になく、前後が論疏部にあたるため、「眞諦」の誤りと考えられる。『大小乘經律論疏記目録』巻下には「104部執異論義記四巻　眞諦　二百卅九」とあり、紙數まで記されることから當時存したと考えられる。

「執異論記四巻〈眞諦師〉」は『大日本古文書』には「僧寶業借書目録」『大日本古文書』十七―二十（天平神護二年（七六五）十月三日）「一切經本目録」の「小乘論疏」（『大日本古文書』十七―六四（神護景雲二年（七六八）二月十二日）（影印・續修後集巻二七6））にも見出される。

また「執異論記四巻〈眞諦師〉」は水主内親王の藏書に含まれ、移動の記録から當時確かに存したと言える。水主内親王は天智天皇の皇女で、天平六年（七三四）に大和國廣瀬郡の水陸田を購入し弘福寺に施入したことなどが知られるが、他は詳しいことは分からない。一切經書寫の校合のために、水主内親王、審詳師の藏書がしばしば用いられていることが正倉院文書の記録に残っている。『大日本古文書』十七―一一六にあるように神護景雲二年當時の經録として、『一切經司合目録』一巻、『内堂經録』一巻、『寮一切經録』二巻〈上下〉、『圖書(ずしょ)寮經録』四巻〈之中一巻論疏之〉[46]、『水主内親王經録』一巻、『審詳師經録』一巻の計九巻が存した[47]。

水主内親王の藏書は管見の及ぶかぎり、佛名經や疑經（『提謂經』『毘羅三昧經』）、珍しい章疏（道雲『大乘掌珍論義疏』六巻・文備『因明正理門抄』一巻・義榮『瑜伽義林』五巻・『淨飯王經疏』一巻・『大方等如來藏經疏』一巻）などかなり特殊なものがある[48]。水主内親王の藏書についての推測であるが、内親王の亡くなる二年前の玄昉歸國による『開元録』に基づくと見られる五千巻の經典請來までは、日本には『開元録』に基づく一切經[49]が存

在せず、內親王が何らかの方針を持って典籍を集めたのではないだろう。

『金七十論釋』

伊藤隆壽〔一九七七〕一二八頁上段によれば日本三論宗の學僧である安澄の『中論疏記』に逸文があるとされる。(50) 眞諦三藏の名は見えないが「金七十論議」として『大日本古文書』に見出される。

『大日本古文書』九―三八五（天平十九年（七四九）六月七日）（影印・續修別修第二七卷5）

‥

金七十論議三卷〈小乘〉

その他の著作について

ここでは諸目録に見られる眞諦三藏の著述について今まで取り上げなかったものをまとめて扱う。

『如實論疏』

『如實論疏』は『歴代三寶紀』（大正四九・八八上）『大唐內典録』（大正五五・二七三下）では三卷とされるが日本の目録では一卷と二卷とされる記述が見える。『大小乘經律論疏記目録』には『如實論疏』が二回現われ、紙數が異なる。ちなみに『大小乘經律論疏記目録』に見える重複する典籍は他に『仁王經略纂』・『雜集論疏』があり、書名や卷數を異にする。(51)

『華嚴宗章疏幷因明録』

如實論疏一卷〈眞諦三藏述〉（大正五五・一一三五上）177 眞諦造

『東域傳燈目録』

如實論疏一卷〈眞諦三藏造。圓超錄云、二卷〉（大正五五・一一五九下）
『大小乘經律論疏記目錄』卷上
744　如實論疏二卷　眞諦　八十九紙
『大小乘經律論疏記目錄』卷下
722　如實論疏二卷　眞諦　五十九

『倶舍論疏』
眞諦三藏には『歴代三寶紀』（大正四九・八八上注參照）『大唐内典錄』（大正五五・二七三下）によると『倶舍論疏』六十卷があったとされる。日本の諸目錄で關係するものとして『東域傳燈目錄』『古聖教目錄』『大小乘經律論疏記目錄』卷下に現れる。ただいずれの記述も卷數や紙數に問題がある。
『東域』
（倶舍論）同古譯論記五十卷〈眞諦倶舍釋論。内典錄第五云、倶舍論疏六十卷。周武帝世西天竺優禪尼國三藏法師拘那羅陀云云〉（大正五五・一一六一中）
『古聖教目錄』
911　倶舍論釋論十五卷　那陀
『倶舍論』の註釋として「那陀」が關係するものは不明であるが眞諦のインド名の音寫である「拘羅那陀（Kulanātha）」の轉訛である可能性がある。『大日本古文書』九―四四六「經律納受帳」には「那陀譯」と見える個所があるがこれは「那提譯」の誤記と思われる。
『大小乘經律論疏記目錄』卷下

76　倶舍論疏一部卅卷　眞諦三藏　千二百

「千二百」という數は、この六行後に「81順正理論疏二十卷　二名帙述分　千二百」とあるばかりでなく、周圍に紙數として三百や五百などが見られ、あくまで書寫をする場合に必要となる概數と考えられる。參考までに『大日本古文書』十二―一六〇で用いられた『順正理論疏』二十卷（第十八卷を缺く）の紙數は六百九十四枚である。

『仁王般若經疏』

『東域傳燈目錄』には「見行せず」（大正五五・一一四八中）としている。正倉院文書には見られないものの、奈良時代の學僧である行信の『仁王般若經疏』に「本記」としてまとまって引用される。

『眞諦傳』

『山王院藏書目錄』および『高山寺聖教目錄』には眞諦傳の名が見られる。『眞諦傳』は現存しないが、『續高僧傳』卷十八・曇遷傳（大正五十・五七二下）において參照されたようにかつて存在したものである。

『山王院藏書目錄』

〔三四六〕眞諦法蘭等六人三藏傳　一卷

『高山寺聖教目錄』

第五十四甲　7眞諦傳一卷　8法顯傳一卷（29頁）

おわりに

本稿では日本に殘される諸目錄および正倉院文書を參照して、眞諦三藏の著述とその日本における流傳狀況を探ってきた。古代日本には眞諦三藏のいくつかの著述が殘されていたと考えられるものの、眞諦三藏の著述は後に隆盛することとなった日本の佛教宗派とは直接の關係を持たなかったため、ほとんどが失われていったと考えられる。今後も目錄等に注目して調査を繼續していきたい。

略號・凡例

斷らない限り「十五─三五五」などの數字は『大日本古文書』（編年文書）第十五巻三五五頁を指す
『大日本古文書』中の「《一》〈二〉」は「一」の横に「二」と訂正したもの
奈良朝　石田茂作〔一九三〇〕『寫經より見たる奈良朝佛教の研究』奈良朝現存一切經疏目錄
宮崎　宮崎健司〔二〇〇六〕『日本古代の寫經と社會』附錄「『開元釋經錄』入藏錄等・正倉院文書等所載佛典對照表（稿）」の番號
影印　『正倉院古文書影印集成』八木書店
『新編』『新編諸宗教藏總錄』
『東域』『東域傳燈目錄』

參考文獻：

石田茂作〔一九三〇〕『寫經より見たる奈良朝佛教の研究』東洋文庫
伊藤隆壽〔一九七七〕「安澄の引用せる諸注釋書の研究」『駒澤大學佛教學部論集』八

井上光貞〔一九八六〕「東域傳燈目錄より見たる奈良時代僧侶の學問」『日本古代思想史の研究』（井上光貞著作集第二巻）岩波書店（初出〔一九四八〕『史學雜誌』五七編三・四號）
井上光貞〔一九八九〕『新訂日本淨土教成立史の研究』山川出版社（初版は一九五六）
宇井伯壽〔一九六五〕「眞諦三藏傳の研究」『印度哲學研究』第六・岩波書店
大屋德城〔一九三六〕『新編諸宗教藏捴錄』第三巻解說・便利堂
奧田勲〔一九八五ａ〕「高山寺經藏とその古目錄について」『高山寺經藏古目錄』（高山寺資料叢書第十四册）高山寺典籍文書綜合調查團編・東京大學出版會
奧田勲〔一九八五ｂ〕『高山寺聖教目錄』」『高山寺經藏古目錄』（高山寺資料叢書第十四册）高山寺典籍文書綜合調查團編・東京大學出版會
落合俊典〔一九九八ａ〕「『古聖教目錄』（擬題）解題」『中國・日本經典章疏目錄』（七寺古逸經典研究叢書・第六卷）大東出版社
落合俊典〔一九九八ｂ〕「平安時代における入藏錄と章疏目錄について」『中國・日本經典章疏目錄』（七寺古逸經典研究叢書・第六卷）大東出版社
梶浦晉〔一九九八〕「法金剛院藏『大小乘經律論疏記目錄』について」『中國・日本經典章疏目錄』（七寺古逸經典研究叢書・第六卷）大東出版社
金山正好〔一九七三〕「新編諸宗教藏總錄」『大日本佛教全書』第九九卷・解題三、鈴木學術財團
佐伯有清〔一九九三〕「圓珍と山王院藏書目錄」『最澄とその門流』吉川弘文館
桀原永遠男〔一九九六〕「圖書寮一切經の變遷」『人文研究』四八（一二）
佐藤哲英〔一九三七〕「山王院藏書目錄について　―延長三年青蓮院藏本解說―」『叡山學報』第十三輯
佐藤哲英〔一九五三〕「初期叡山の經藏について　新出の『御經藏目錄』御經藏櫃目錄を中心として」『佛教學研究』八／九
柴田實〔一九四二〕「梵釋寺藏經に就いて」『支那佛教史學』第五卷三號

末木文美士（一九九九）「『東域傳燈目錄』の諸問題」『高山寺本東域傳燈目錄』（高山寺資料叢書第十九册）高山寺典籍文書綜合調査團編、東京大學出版會
須田春子（一九六六）「水主内親王とその所藏經」『青山學院大學一般教育部會論集』七號
福士慈稔（二〇〇八）「目錄類からみる日本に於ける朝鮮佛敎の影響とその問題點」『印度學佛敎學研究』五六卷二號
堀池春峰（一九七〇）「華嚴經講說より見た良弁と審詳」『南都佛敎史の研究』上卷・東大寺篇、法藏館
峰岸　明（一九八八）「新編諸宗敎藏總錄について」『高山寺古典籍纂集』（高山寺資料叢書第十七册）高山寺典籍文書綜合調査團編、東京大學出版會
宮崎健司（一九九八）「『一切經論章疏集（傳錄）并私記』卷上解題」『中國・日本經典章疏目錄』（七寺古逸經典研究叢書・第六卷）大東出版社
宮崎健司（二〇〇六）『日本古代の寫經と社會』塙書房
望月信亭（一九二二）『大乘起信論之研究』金尾文淵堂
結城令聞（一九六二）『唯識學典籍志』（東洋文化研究所紀要別册）大藏出版

注

（1）井上光貞（一九八九）四七頁によると寫經關係文書の初出は神龜四年（七二七）三月二十三日とのこと。寶龜年間（七七〇～七八〇）までの文書が殘る。
（2）福士慈稔（二〇〇八）は本稿が扱うのと同様の資料を使って新羅の佛敎者の著述について檢討している。
（3）出典は『大日本古文書』
（4）出典は大正藏・『中國・日本經典章疏目錄』（落合俊典・牧田諦亮監修、七寺古逸經典研究叢書第六卷、大東出版社、一九九八年）

（5）出典は『叡山學報』第十三輯・『昭和法寶目錄』第三巻

（6）出典は『中國・日本經典章疏目錄』（既出）

（7）出典は『中國・日本經典章疏目錄』（既出）

（8）出典は大正藏・『高山寺古典籍纂集』（高山寺資料叢書第十七册、東京大學出版會、一九八八年）

（9）出典は大正藏・『高山寺本東域傳燈目錄』（高山寺資料叢書第十九册、東京大學出版會、一九九九年）

（10）出典は『高山寺經藏古目錄』（高山寺資料叢書第十四册、東京大學出版會、一九八五年）

（11）『續日本紀』巻十六・天平十八年（七四六）六月十八日。『國史大系』二―一八八。

（12）『續日本後紀』巻四・承和二年（八三五）正月十四日「今亦貞元幷梵釋寺目錄所載律論疏章紀傳集抄、毎國均分、令加寫之。」『國史大系』三―三六。

（13）この他に安元二年（一一七六）に藏俊（一一〇四〜一一八〇）によって撰述された『注進法相宗章疏』No.2181 を參照したが眞諦三藏の著作は見當たらない。また七寺藏『一切經論律章疏集（傳錄）幷私記』は大正藏の底本となったのもではないが、宮崎健司〔一九九八〕三二四頁「本巻は轉寫本ながら、平安末期の「五宗錄」の古寫本として注意すべきものといえよう」とあり、下にその番號を注記し、文字の異同を注記する。

（14）大正藏脚注として甲本（「寛政二年刊諸宗章疏錄」とするが甲本に對する原本は大正藏の脚注からは不明）に「按宗輪作部執異論、東域作部異宗論」とあるが、大正藏の『東域傳燈目錄』は「部異執論疏」（大正五五・一一六〇下）とする。『佛書解說大辭典』に林屋友次郎氏の解說として「中には吉藏著維摩略疏五巻の如き、或は法朗述中論玄一巻、眞諦三藏部集論疏十巻の如き、古來名のみを傳えて今日見ることを得ざる書名を揭げて居る。」とある。

（15）「歳次癸酉九月十日、於衡州始興郡建興寺、敬請法師、敷演大乘、闡揚祕典、示導迷徒。遂翻譯斯論一巻、以明論旨、玄文二十卷・大品玄文四卷・十二因緣經兩卷・九識義章兩卷、傳語人天竺國月支首那等、執筆人智愷等、首尾二年方訖」。法藏は『大乘起信論義記』巻上（大正四四・二四六上中）でおそらくこの記述に基づいて眞諦の玄文二十卷としている。

（16）落合俊典〔一九九八b〕四九二頁「本稿では詳述しなかったが、本書が法相系の章疏目錄であることは明白である。

十二世紀初頭には法隆寺が興福寺の影響下にあったことからもこの目錄の章疏を所有していた寺院がおよそ推定できるのである。」梶浦晉（一九九八）五〇四頁「収錄の經典は中國・朝鮮半島および日本撰述の章疏・史傳・目錄等で一部外典も含まれている。撰者については不明であるが、所收の章疏類の撰述年代や本目錄の書寫年代により推定するに平安時代前期頃のもので、その內容より南都の僧、とくに法相宗と關係のある僧によって著された可能性が極めて高い。」

(17) 首楞嚴院は横川にあり、天台宗きっての學僧である源信が住した。

(18) 眞諦三藏撰『金光明經疏』六巻の記述は『新編』巻上（大正五五・一一七〇上）に見られる。『叡山學報』第十三輯の番號二〇八、二〇九、參考・佐藤哲英（一九三七）・佐伯有淸（一九九三）。

(19)『曼殊院藏書目錄』（一九八四）（京都大學國語國文資料叢書50）臨川書店、『曼殊院古文書・聖教目錄』（一九七六）京都府教育委員會。

(20) これは後代殘らなかった新羅僧の著述と同じ現象である。參考・福士慈稔（二〇〇八）。

(21) 宇井伯壽（一九六五）、井上光貞（一九八六）・末木文美士（一九九九）三一五頁。井上光貞（一九八六）二三二頁「第一類の註も、第二類の註も存しない諸書は、第一に、彼の在世當時現存したものであり、第二に、それは當時興福寺にあったものであり、第三に、然も興福寺の諸院、諸堂中、右に掲げた以外の場所に纏めて存した事が明らかである。」

(22)『古聖教目錄』557大品般若玄文四巻　三藏眞譯諦（ママ）。『古聖教目錄』の翻刻では右に「(諦譯)」と註記しているが、書寫をした者に「眞諦」を人名として認識していたかどうかは「608般若心經儀軌一巻　眞譯」の例もあり、檢討の要がある。

(23) 高山寺本は右に「古」の字あり。

(24) 宇井伯壽（一九六五）二九頁によると基『唯識二十論述記』の說と推定される。「西明（慧沼か）云」のいずれの說も未詳。

(25) 高山寺本は左に「出同疏」の記あり。

(26) 高山寺本「締」。

(27) 甲本（大谷大學藏寫本）には割注の「〈眞諦〉」はなしとする。

(28) 高山寺本は右に「二」の字あり。

(29)『華嚴宗章疏幷因明錄』(同・一一三五上)參考。大正藏は「一卷」となっている。
(30)高山寺本「本」の字あり。
(31)『大唐内典錄』卷五(大正五五・二七三下)。
(32)參考『高山寺聖教目錄』第十四甲　1華嚴論六十五卷　(朱)「靈弁造」。
(33)『大小乘經律論疏記目錄』卷上に「25　華嚴論四十八卷　釋靈辨造　千百十紙」とある。
(34)七寺藏『一切經論律章疏集(傳錄)幷私記』には見られない。
(35)七寺藏『一切經論律章疏集(傳錄)幷私記』23。
(36)『華嚴經傳記』卷一(大正五一・一五六下)。
(37)井上光貞〔一九八九〕六七頁「天平勝寶三年に良弁の命によって各宗の章疏目錄が企てられてた」。
(38)影印で見ると「測」とも讀める。
(39)「金鼓經疏十五卷」(宮崎二二〇五)は他に『大日本古文書』三―八五(天平二十年)〇寫請疏目錄(影印・續修後集第一七卷1)および『大日本古文書』十一―四二八(天平勝寶二年十一月　日)〇造東大寺司牒案に見られる。
(40)「眞譯」は「眞諦」であろう。
(41)前後には枚数の後に「…紙」と記されるのに対し、これのみ「…紙」とはされない點を注記しておく。
(42)「蒙尊者慈想」『大日本古文書』十五―三五五、「蒙基完師宣偁」同十六―四三五、「蒙長官(市原王)王宣偁」同二四―五九六、「依良弁大德宣」などの用例參照。
(43)『大日本古文書』四―八五(天平勝寶七歲)にも現われる。
(44)參考『大小乘經律論疏記目錄』卷上「249金光明疏一部八卷　元曉　250金光明疏一部七卷　興師」、『新編』「疏八卷　元曉述(第13張388)」(大正五五・一一七〇中)、「述贊七卷　憬興述(第14張393)」(大正五五・一一七〇中)、『東域』「(金鼓經)同經疏七卷〈興〉金鼓經(三一ウ5)」(大正五五・一一五三中)。
(45)參考・伊藤隆壽〔一九七七〕一二八頁上段および一三七頁注五二、一四〇頁表の二三。

（46）圖書寮一切經については桨原永遠男〔一九九六〕參照。
（47）石田茂作〔一九三〇〕二頁によると、他に正倉院古文書には『山階寺一切經目錄』『禅院寺經目錄』『觀世音寺一切經目錄』『大井寺一切經目錄』があったとする。このうち審詳師の藏書については堀池春峰〔一九七〇〕が『大日本古文書』の記錄に基づいて復元している。
（48）須田春子〔一九六六〕參照。
（49）石田茂作〔一九三〇〕四六頁によると玄昉による請来經典の書寫は天平八年より始まったとする。
（50）「金七十論上卷注釋云」（大正六五・七五上）以下を指すか。
（51）梶浦晉〔一九九八〕五〇五頁參照。

Studies of the Works and Influence of Paramārtha

edited by
FUNAYAMA Tōru

Institute for Research in Humanities, Kyoto University
March 2012

CONTENTS

ABSTRACTS

The Fundamental Characteristics of the Activity and Works of Paramārtha

Funayama Tōru

The aim of the present study is to determine the characteristics of Paramārtha's teachings, as seen in fragmentary remnants of works recording them, via examination of citations of those fragments in the works of later generations. As a result of our investigations, we point to the following features of Paramārtha's exegetical method:

1. On occasion, we find explanations of multiple meanings for a single term or phrase.
2. We find distinctively detailed interpretative glosses of the semantic content of proper names.
3. We find statements comparing aspects of culture and other phenomena between India and China.
4. On occasion, we find comparative investigation of the positions of various Indian Buddhist schools.
5. On occasion, the names of Chinese people are used in examples.
6. On occasion, interpretations are given of Buddhist scriptures composed in China.
7. On occasion, we also find exegesis that deploys doctrines unique to Chinese Buddhism.

In addition, we have also indicated that various "non-translation" elements can be identified in these works. For example, translation texts often contain Chinese binomes translating a single Sanskrit term. In Paramārtha's exegetical practice, we sometimes find such binomes, even in such translation texts, glossed with separate attention to the individual characters constituting the binome, including discussion of differences between the Chinese characters in question. Again, translation texts, insofar as we treat them as pure translations, sometimes contain passages which strictly speaking constitute an interlinear note, and should be presented in smaller type. Paramārtha's texts, however, sometimes treat such passages as if they were part of the main body

of the text.

We have also investigated the possibility that Paramārtha was an adherent of the Sāṃmitīya School.

It is not especially productive to scrutinise the question of whether the content of Paramārtha's works, as discoverable through the fragments, directly reflects Paramārtha's own teachings, or whether it includes an admixture of the views of his disciples. For us, it is a given fact that the teachings of Paramārtha, an Indian, were recorded by his disciples in the Chinese language, and this must constitute the point of departure for our investigations. In principle, it is impossible for us to retrace the so-called "original" features of Paramārtha's own teachings. Our task, rather, is to determine which, of the many and various fragmentary quotations available to us, have transmitted the teachings of that group in its original form, or (failing that) which is closest to the original form; and to trace the ways in which that form progressively mutated over the course of a number of centuries. In this respect, the surviving fragments of Paramārtha's works constitute the collection of statements recognised and transmitted by subsequent generations as Paramārtha's teachings, and not, strictly speaking, the content of those teachings as they issued from Paramārtha's own mouth. In a certain sense, Paramārtha's exegeses and commentaries had already undergone a certain degree of "sinification" at the very moment they were composed.

The Vocabulary and Syntax of Paramārthan Texts – A Comparative Analysis Using NGSM

Ishii Kōsei

It has become increasingly clear that the corpus of texts ascribed to the Trepiṭaka Paramārtha as translator includes records of Paramārtha's lectures and his original works. In this study, such texts, in whose composition Paramārtha played some indefinite role, will be referred to as the "Paramārthan (corpus of) texts". In connection with this corpus of Paramārthan texts, work is ongoing to collect a large number of surviving fragments. In the investigation of these fragments, it is necessary to deter-

mine whether the later authors who cite the texts do so verbatim, or rather, whether they paraphrase the texts in their own words.

To this end, the present author has undertaken a computerised treatment of Paramārthan texts, using the method of NGSM (N-Gram-based System for Multiple document comparison and analysis), in order to abstract distinctive features of their vocabulary and syntax. As a result of this procedure, it is clear that among texts which are regarded as highly likely to comprise not pure translations, but rather, Paramārtha's lecture records or original compositions, the *Suixiang lun* 隨相論, *Shiba kong lun* 十八空論 and *Xianshi lun* 顯識論 adopt quite similar modes of expression. In particular, the *Suixiang lun* and *Shiba kong lun* resemble one another very closely, and for this reason, the Chinese text contained therein should be regarded as the product of the same hand. Further, it is also clear that there is a considerable difference in translation terminology between Paramārthan texts before and after Huikai 慧愷 began participating in the translation process as amanuensis 筆受. It appears that Huikai had a tendency to utilise his own distinctive terms.

Since Paramārtha translated multiple texts of the Sāṃmitīya School, scholars have inferred that he himself was affiliated to the Sāṃmitīya. The authorship of the **Sāṃmitīyanikāya-śāstra* 三彌底部論 has to date been unresolved. However, due to the fact that its vocabulary and syntax resembles that of the Paramārthan corpus, we have ascertained that there is a possibility that it, too, is a Paramārthan text.

The *Foxing lun* 佛性論 plentifully utilises distinctive expressions characteristic of the Paramārthan corpus. However, there are also numerous places in which it uses terminology and syntax resembling that of *The Treatise on the Awakening of Faith in the Mahāyāna* 大乘起信論, on the one hand; while on the other hand, there are also some points in which it is unique. For these reasons, we must regard it as distinct in character from other Paramārthan texts.

Paramārtha's *Jiu shi zhang*

Ōtake Susumu

Chinese Buddhist materials have transmitted a tradition according to which Paramārtha (499-569), an Indian Yogācāra monk who migrated to China, propounded a doctrine of nine consciousnesses, which added to the eight consciousnesses of Yogācāra a ninth **amala-vijñāna* ("taintless consciousness"). Over the years, this doctrine of nine consciousnesses has attracted the attention of a number of researchers. However, nobody has yet succeeded in finding a doctrine of nine consciousnesses in Indian Buddhist materials. For this reason, the hypothesis has strongly taken hold that the doctrine of nine consciousnesses was expounded not directly by Paramārtha himself, but by a Chinese thinker after him. In this brief study, I will provisionally refer to this hypothesis as the "theory of the Chinese Buddhist origin of nine consciousnesses doctrine".

According to Chinese Buddhist materials, there is supposed to have existed a text by Paramārtha known variously under such titles as *Jiu shi yi ji* 九識義記, *Jiu shi lun* 九識論, *Jiu shi zhang* 九識章, and so on. However, this text is no longer extant, and is known only through a very few fragmentary quotes or mentions. Certain of these fragments or mentions expound the doctrine of nine consciousnesses, but according to the theory of the Chinese Buddhist origin of nine consciousnesses doctrine, these fragments or mentions are to be regarded not as the direct expositions of Paramārtha himself, but as the doctrines of a Chinese thinker after Paramārtha.

This article will investigate fragments or mentions of the *Jiu shi zhang* in the works of Wŏnch'ŭk 圓測 (613-696) of the Tang, and thereby attempt to show that the *Jiu shi zhang* was directly expounded by Paramārtha himself, that is, that the theory of the Chinese Buddhist origin of nine consciousnesses doctrine cannot stand. In sum, the findings of this study are as follows:

1) The *Jiu shi zhang* recoverable from Wŏnch'ŭk's works contains parallels to such texts as Paramārtha's "Commentary on the *Scripture of Humane Kings*" 仁王般若經疏 and Sthiramati's *Triṃśikābhāṣya*, and we therefore conclude that it was composed by Paramārtha, who was Indian.

2) It is possible that the content of the *Triṃśikābhāṣya* was known to Chinese Buddhists by way of oral transmission or the *Cheng weishi lun* 成唯識論 after Xuanzang 玄奘 (602-664) returned from India (in 645). However, it is possible to determine that the *Jiu shi zhang* is not the work of a Chinese author after Xuanzang's return to China from the fact that mention and use of the text is found in texts authored by Wŏnhyo 元曉 (617- 686) before he had any knowledge of the *Cheng weishi lun* (which was completed in 659).

3) The *Jiu shi zhang* refers to a "chapter on nine consciousnesses" 九識品 in the *Jueding zang lun* 決定藏論 as a basis for the doctrine of nine consciousnesses. The title of the *Jueding zang lun* refers to the *Viniścayasaṃgrahaṇī* of the *Yogācārabhūmi-śāstra,* but the *Viniścayasaṃgrahaṇī* contains no "Nine Consciousnesses" chapter. However, in fragments other than those of the *Jiu shi zhang,* Paramārtha cites texts other than the *Yogācārabhūmi* (such as the *Ratnagotravibhāga*) under the name of *Jueding zang lun* or *Shiqi di lun* 十七地論. For this reason, it is possible that the mention of the *Jueding zang lun* in the *Jiu shi zhang* also refers to some text other than the *Viniścayasaṃgrahaṇī*. Therefore, it is not possible to conclude that the *Jiu shi zhang* was not the work of an Indian author merely because there is no "Nine Consciousnesses" chapter in the *Viniścayasaṃgrahaṇī.*

On the basis of the above findings, the author concludes that the *Jiu shi zhang* recoverable from the works of Wŏnch'ŭk was directly expounded by Paramārtha himself, and that the theory of the Chinese Buddhist origin of nine consciousnesses doctrine cannot stand.

Features of the *Lü ershier mingliao lun* Translated by Paramārtha

Shōno Masanori

The doctrines expounded in the *Lü ershier mingliao lun,* transmitted by the Sāṃmitīya School, have already been investigated by comparison with Sāṃmitīya doctrine as expounded in the *Saṃskṛtāsaṃskṛtaviniścaya* (*'Dus*

byas dang 'dus ma byas rnam par nges pa). However, it has not been possible to investigate rules for conduct of monastic life, as described within the text, by comparison to other Vinaya texts belonging to the same school, due to the fact that we at present know no Vinaya texts ascribable to the Sāṃmitīya apart from the *Lü ershier mingliao lun* itself. Thus, in the present article, we will attempt to get a glimpse of the distinctive characteristics of the *Lü ershier mingliao lun* by means of comparison of three passages in the text, primarily with the Vinayas (Dharmaguptaka, Mahīśāsaka, Sarvāstivāda, Mūlasarvāstivāda, Mahāsāṃghika and Theravāda), and secondarily with the *Pini mu jing* 毘尼母經, a text commenting on Vinaya materials. This investigation shows that the accounts of the three passages in question are comparable with the six Vinayas of the other schools, but that in places, the content of the present text is distinctive. This distinctive content is as follows: 1) instances in which the concepts expounded in the *Lü ershier mingliao lun* are not found in the parallel loci in the six Vinayas of the other schools, but it is possible to find them elsewhere in those Vinayas; and 2) instances in which the concepts expounded in the *Lü ershier mingliao lun* can be found nowhere in the Vinayas of other schools. Moreover, in the latter case (2), we find further instances in which the concepts in the *Lü ershier mingliao lun* are i) not found in the Vinayas, but are recorded in the commentarial *Pini mu jing;* and ii) found neither in the Vinayas, nor in the *Pini mu jing*.

Paramārtha's Translation of *Gopa's Lost "Commentary on the *Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ*"

Ōtake Susumu

As is well known, in Indian Buddhism, the Mahāyāna Yogācarins expounded a doctrine of consciousness only (mind-only doctrine). One work that expounded consciousness-only doctrine in the early period, and continued to exert an influence through to later periods of Indian Buddhism, is the *Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ* by Vasubandhu (ca. 4-5 century). This text was translated three times into Chinese: by *Prajñāruci 般若流支 (5-6 century) under the Eastern Wei; by Paramārtha (499-569) under the Chen; and by Xuanzang 玄奘 (602-664) under the Tang.

According to the postface appended to Paramārtha's translation, authored by his disciple, Huikai 慧愷 (518-568), Paramārtha also translated into Chinese an Indian commentary (*yishu* 義疏) to this text. This commentary has been lost, but according to Wŏnch'ŭk's 圓測 (613-696) "Commentary to the *Cheng weishi lun*" 成唯識論疏 (also lost), as cited in the *Records of the Transmission of the Lamp [of the Dharma] to the Eastern Regions* (*Tōiki dentō mokuroku* 東域傳燈目錄), it was the work of one *Gopa 瞿波. Almost nothing is known of *Gopa, but according to [Kui]Ji's [窺]基 (632-682) "Commentary on the *Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ*", he was a disciple of Vasubandhu.

A comparison of the lists of Paramārtha translations in the *Lidai sanbao ji* 歷代三寶紀 and similar catalogues with the Paramārtha translations in the present Chinese canon easily shows that a number of translations by Paramārtha once existed under the Northern and Southern Dynasties, but have now been lost. However, *Gopa's commentary is not recorded in the lists of Paramārtha translations in the *Lidai sanbao ji* etc., and it is probably for this reason that it has attracted so little attention to date. In this study, the author attempts to restore a portion of this commentary by collecting all the fragments of *Gopa's text cited in Buddhist texts of the Sui and the Tang.

Paramārtha's Doctrine of Mahāyāna Bodhisattvas as "Sons of the Buddha", as Seen in Fragments of Paramārtha's "Commentary on the Topics of the *Mahāyānasaṃgraha-bhāṣya*"

Muroji Yoshihito

Paramārtha (499-569) translated the *Mahāyānasaṃgraha* and Vasubandhu's *Mahāyānasaṃgraha-bhāṣya*, and is said at the same time to have authored a "Commentary on the Topics of the *Mahāyānasaṃgraha-bhāṣya*" 攝大乘論義疏. The fundamental source that has transmitted this fact to us is the "Preface to the *Mahāyānasaṃgraha*" composed in 564 by Huikai 慧愷 (518-568), who was a disciple of Paramārtha when he was active in China. However, this commentary is no longer extant. According to the biography of Paramārtha related by Daoxuan 道宣 (569-667), "After Paramārtha came to China, he translated numerous scriptures of all kinds, but esteemed the

Mahāyānasaṃgraha above all others." This tradition makes it all the more unfortunate that the fragments of the "Commentary on the Topics of the *Mahāyānasaṃgraha-bhāṣya*" treated in the present study – that is to say, all known extant fragments of the text – are so very few in number. In fact, the only fragments still extant today are parts of doctrines reportedly espoused by Paramārtha, which cohere in content, that are cited in the works of Jizang 吉藏 (549-623) and Wŏnch'ŭk 圓測 (613-696) under the titles of "the *Mahāyānasaṃgraha* Commentary" 攝大乘論疏 and "the Liang *Mahāyānasaṃgraha* Commentary" 梁攝論疏 respectively.

On the basis of these fragments, the present study aims to grasp the intended significance of the doctrine propounded by Paramārtha under the name of "sons of the Buddha", referring generally to all *bodhisattva*s. On the basis of these fragments, the aspect of Paramārtha's theories that we glimpse most clearly is his ideas relating to the so-called "stages of the [*bodhisattva*] career" 行位, namely, the set of "ten faiths" 十信, "ten mental states" 十住 (in Paramārtha's translation, 十解), "ten practices" 十行, "ten transferences [of merit]" 十迴向, "ten mental stages" 十地 (in Paramārtha's translation, 十住), and the Buddha-fruits of "equal awakening" 等覺 and "wondrous awakening" 妙覺 – ideas which underwent special development within the Chinese Buddhist world. However, these ideas have been discussed elsewhere, and this study will therefore not go into them. Rather, we will focus on an aspect of Paramārtha's thought that attempts to apprehend the distinctive characteristics of the Mahāyāna *bodhisattva* by means of categories that were also current in the Indian Buddhist world (for instance, they are seen in the *Daśabhūmika-sūtra*): two kinds of *saṃskāra,* namely "wisdom (*jñāna*) without taint (*asaṅga*) and free of imaginary construction (*avikalpa*)", and "great compassion (*mahākaruṇā*)". In addition, we will also introduce Paramārtha's notion that just as it is the suckling received at the mother's breast that allows the human body to grow after birth – i.e. as human children grow towards adulthood thanks to the actions of their mother in giving the breastmilk that is her *saṃskāra* – so, too, in the case of the children of the Buddha – including adherents of the *hīnayāna* who have not yet dedicated themselves exclusively to the cultivation of the *bodhisattva* path – it is "great compassion" (*mahākaruṇā*), as an "act of the *dharmakāya*" (in the formulation of the *Mahāyānasaṃgraha*) that allows them, as "children of the Buddha", to attain and complete the *bodhisattva* path.

A Preliminary Examination of Citations of Paramārtha's Doctrines in the Works of Jizang

Nakanishi Hisami

The present study undertakes foundational research towards the ultimate goal of examining the influence of Paramārtha's transmission and translation of Buddhist ideas upon the doctrinal system of Jizang 吉藏. However, we do not here go so far as to elucidate Jizang's reception of teachings expounded by Paramārtha, insofar as he discusses texts translated by Paramārtha such as the *Mahāyānasaṃgraha.* Rather, for present purposes, we restrict ourselves to the investigation of those doctrines which Jizang cites as those of Paramārtha. Thus, we offer a cursory overview of the following matters: 1) instances of direct citation in which Paramārtha's doctrines are clearly indicated as such by such formulations as "the Trepiṭaka Paramārtha says"; 2) Jizang's interpretation of the testamentary preface formulae appearing at the beginning of Buddhist scriptures, which we can expect is connected to the *Qi shi ji* 七事記, a text thought to have been authored by Paramārtha; and 3) the commentaries of Paramārtha and Jizang on the *Scripture of Humane Kings* 仁王般若經, in which latter connection we restrict ourselves to discussion of three topics: a) stages of the *bodhisattva* path; b) Two Truths and the Middle Way; and c) Buddha-nature.

It is difficult to glimpse the influence of Paramārtha's teachings from an investigation so extremely confined in its scope. Nonetheless, we venture the following surmises. First, as might have been expected, Jizang hopes for great things from the knowledge and information introduced by Paramārtha as translator and intermediary. Moreover, insofar as is revealed by explicit citations, Jizang's stance towards doctrines propounded by Paramārtha does not show much inclination to depend upon them as authoritative; rather, he more frequently proffers them as views dissenting from his own, or as one among a range of various positions. However, we can also discern that beneath the surface, Jizang relies upon Paramārtha's teachings to a considerable degree, for instance, citing them without explicit acknowledgement to supplement and complete his own position. Furthermore, it is also determined that among the concepts taken up in the present study, Jizang relies upon Paramārtha's teachings particularly in the instance of Buddha-nature doctrine, and specifically, in regard to the three kinds of Buddha-nature and

tathāgatagarbha doctrine.

However, it goes without saying that in order to fully treat the question of the influence of Paramārtha's transmission and translation of Buddhist ideas upon Jizang, it will be necessary to engage in a concerted investigation of Paramārtha's entire translation corpus.

The Life and Thought of Daoji: With Reference to the "Exposition of the Four Good Roots" in the Third Fascicle of the *Za apitan xin zhang* Unearthed at Dunhuang (S277+P2796)

Ikeda Masanori

The present study aims to discuss the career and an aspect of the thought of Daoji 道基 (before 577-637), one of the masters representing the so-called "Shelun School" 攝論宗, which was active from the late Northern and Southern Dynasties through the Sui and early Tang. The study focuses upon the interpretation of the recently published third fascicle of the *Za apitan xin zhang* 雜阿毘曇心章 ("*Zhang* 章-Style Commentary on the *Saṃyuktābhidharmahṛdaya*") (S277+P2796). In brief, the content of each section of the study is as follows.

1) The third fascicle of the *Za apitan xin zhang* has been transmitted and preserved in two parts, namely Stein 277 and Pelliot 2796, but the end of the former and the opening of the latter match, so that they make a single contiguous text. From the fact that certain passages match fragments of Daoji's *Apitan zhang* 阿毘曇章 as cited by Japanese authors such as Anchō 安澄 (763-814) and Gyōnen 凝然 (1240-1321), we can determine that it constitutes a surviving orphaned fascicle from Daoji's composition.

2) Daoji was the disciple of Jingsong 靖嵩 (537-614), who was taught by Fatai 法泰, a direct disciple of Paramārtha 眞諦 (499-569). He was also a master respected by Xuanzang 玄奘 (602?-664) in the latter's youth, prior to his departure for India. He thus occupies an important position in the history of Buddhism in the Sui and early Tang. The third fascicle of the *Za apitan xin*

zhang (S277+P2796) is a commentary on Dharmatrāta's 法救 *Za apitan xin lun* 雜阿毘曇心論 in *zhang* 章 style. It is thus extremely valuable as a veritable record of the state of Abhidharma studies in China at the time of Xuanzang's formative studies.

3) In the first chapter of the extant fascicle, entitled "Exposition of the Four Good Roots" 四善根義, in the course of discussion of the third category, the "stage of patience (*kṣānti*)" 忍位, a doctrine is described of the contemplation of the sixteen secondary aspects of the Four Noble Truths by a method of contemplating "[first] seven times, to reduce the objective support (i.e. the Four Noble Truths), [and then] three times to reduce the secondary aspects" 七周減緣·三周減行. This corresponds to a so-called "doctrine of an ancient worthy" which is criticised by Xuanzang's disciple Puguang 普光. Moreover, in the same "Exposition of the Four Good Roots", a doctrine is described which holds that in the Mahāyāna path of practice, the cultivation of the four good roots comprises contemplation of the "threefold lack of intrinsic nature" 三無性 by means of a twofold view which takes as its objective support 所緣 the lack of intrinsic nature [of *dharma*s] with respect to characteristics 無相性 (*lakṣaṇaniḥsvabhāvatā*) and their lack of intrinsic nature with respect to arising 無生性 (*utpattiniḥsvabhāvatā*), and thereby awakens to their lack of intrinsic nature with respect to the ultimate truth 眞實無性性 (*paramārthaniḥsvabhāvatā*). This doctrine corresponds to a doctrine of twofold contemplation expounded by another Shelun School master almost exactly contemporaneous with Daoji, Lingrun 靈潤 (580-ca. 667).

The Trepiṭaka Paramārtha and Faxiang Criticism of the Chan School: The *Miaofa lianhua jing xuan zan chao* (Dunhuang, Stein no. 2546) and the *Zhendi shamen xing ji*

Saitō Tomohiro

In the "Notes on the *Hymn* [*in Praise*] *of the Scripture of the Lotus Blossom of the Wondrous Law* 妙法蓮華經玄贊鈔" (Stein no. 2546; provisional title) ("Notes"), hitherto unknown biographies of Paramārtha are cited from the "Inner Biographies [section] of the History of the Liang 梁史內傳" and the

"Record of the Career of Śrāmaṇera Paramārtha 眞諦沙門行記" ("Record"). In these passages, Paramārtha is presented as a critic of the Chan School. The present study undertakes an analysis of the content of S. 2546, with the aim of investigating criticisms of Chan within the Faxiang School, and reproducing new source materials for the study of Paramārtha.

The nature of S. 2546 has not been elucidated by prior scholarship, but an examination of the content of its opening passages allows us to determine that it comprises a sub-commentary on the *Miaofa lianhua jing zan* (*Hymn* [*in Praise*] *of the Scripture of the Lotus Blossom of the Wondrous Law*) by Ji of Ci'en temple 慈恩寺基 (commonly known as Kuiji). The present paper will provisionally refer to this text as the "Notes on the *Hymn* [*in Praise*] *of the Scripture of the Lotus Blossom of the Wondrous Law*".

"Notes" is characterised by harsh criticism of the Chan School. The text cites "Record", according to which the first patriarch of Chan, Bodhidharma, was expelled from India because he had propounded heretical doctrines, and fled into exile in China; Paramārtha is supposed to have come to China expressly to protect people from his heresies. "Notes" goes on to cite various documents in the Vijñaptimātra lineage, such as the *Cheng weishi lun* 成唯識論, in order to criticise Bhāvaviveka and "hypostasizers of emptiness in this land 此方空見之人". Here, "hypostasizers of emptiness in this land" most likely refers to followers of Bodhidharma in China.

Judging from its sources, from the way it presents the biography of Bodhidharma, and from features of its thought and belief, we can conjecture that the composition of "Notes" dates to approximately the tenth century. This indicates that the Faxiang School of the tenth century continued to regard Paramārtha as an authority to be cited in support of its doctrines.

Paramārtha's Doctrine of a Ninth Consciousness, as Transmitted in Tibetan Texts: Tsong kha pa's *Kun gzhi dka' gter* and its Context

Kanō Kazuo

This study aims to elucidate a portion of the reception and evaluation of Paramārtha's doctrines in Tibet, taking as its entry point controversy about Paramārtha's theory of a ninth consciousness as seen in Tsong kha pa's (Tsong kha pa Blo bzang grags pa, 1357-1419) *Kun gzhi dka' gter,* while simultaneously investigating the background to that text. The development of our argument will incorporate new insights gained through investigation of the texts upon which Tsong kha pa based himself: Wŏnch'ŭk's 圓測 commentary on the *Saṃdhinirmocana-sūtra*, and commentaries on the *Abhidharmasamuccaya* by gZad ring (gZad ring Dar ma tshul khrims, latter half of the 12th century), bCom ldan rig ral (1227-1305), Bu ston (Bu ston Rin chen grub, 1290-1364) and Blo gros brtan pa (dPang Blo gros brtan pa, 1276-1342).

Wŏnch'ŭk, bCom ldan rig ral and Bu ston understood that ninth consciousness is ultimately the seeds of the eighth consciousness, or else the pure part thereof. In terms of the content of the controversy, gZad ring, bCom ldan rig ral and Bu ston largely follow a common archetype. They introduce the ninth consciousness without mentioning Paramārtha; they refer to *tathāgatagarbha* doctrine, relying upon a passage from the *Samādhirāja-sūtra* as their proof-text; and in rejecting the doctrine of ninth consciousness, they propose that ninth consciousness must exist either actually or potentially, and then reject both alternatives. Since these two points cannot be identified in Wŏnch'ŭk's commentary, we can postulate that the controversy between these scholars was an innovative creation and development from within Tibetan Buddhism. Furthermore, it also seems that in the transmission of ninth consciousness doctrine in Tibet, there arose certain distortions (or deviations from Wŏnch'ŭk's theories), such as when gZad ring ascribes the doctrine of ninth consciousness not to Paramārtha, but to Bhavya.

We also must not neglect the fact that the doctrine of ninth consciousness affirmed in these commentaries to the *Abhidharmasamuccaya* is not completely identical to that described by Tsong kha pa. Comparison with these

texts, which constitute the immediate context for his discussion, highlights the fact that in discussing Paramārtha's doctrine of ninth consciousness as it appears in Wŏnch'ŭk, Tsong kha pa cites Wŏnch'ŭk's work directly, rather than second-hand (i.e. rather than relying upon predecessors who utilize Wŏnch'ŭk's exposition); and in refuting the doctrine of ninth consciousness, he attempts to construct proofs on the basis of his own original viewpoint, rather than recycling the arguments of his predecessors. We are surely justified in judging that it was Tsong kha pa's achievement to absorb Wŏnch'ŭk's commentary for himself, and to attempt to correct the distortions incidental to the transmission of ninth consciousness doctrine in Tibet.

Information Pertaining to Paramārthan Works Preserved in Ancient Japanese Documents and Catalogues

Fujii Jun

In the course of the present research project, entitled "Paramārtha and His Times", we have collected fragments from the works of the Trepiṭaka Paramārtha, but unfortunately, no text has yet been discovered that is thought to comprise a full version of any original Paramārtha composition. However, it is known from various catalogues that many Buddhist scriptures once existed in Japan which have now been lost. The aim of this study is to investigate the manner in which full versions of Paramārthan compositions were transmitted to Japan and circulated there, by reference to Japanese catalogues and records. In chronological terms, this study spans the period from the eighth century, as attested by the texts in the Shōsōin collection, until the thirteenth century. The catalogue of Ŭich'ŏn 義天 (1055-1101) of Koryŏ will also be included in our investigations, since it was preserved in Japan at Kōzan-ji 高山寺 and in other locations. We will also discuss items whose relation to Paramārtha is unclear in the catalogues, but which seem to possibly bear some connection to him.

The specific catalogues and records investigated in this study are as follows:

the Shōsōin documents (727-780)
Kegon shū shōso narabini inmyō roku 華嚴宗章疏并因明録 and *Sanron*

shū shōso roku 三論宗章疏錄 (composed in 914)

Sannōzō mokuroku 山王藏目錄 kept at Shōren-in 青蓮院 (copied in 914)

Ko shōgyō mokuroku 古聖教目錄 (provisional title) kept at Nanatsu-dera 七寺 (11–late 12 century)

Daishōjō kyō ritsu ron soki mokuroku 大小乘經律論疏記目錄, previously kept at Hōryū-ji 法隆寺, now kept at Kongō-in 金剛院 (mid-Heian or earlier)

Shinpen shoshū kyō zō sōroku 新編諸宗教藏總錄 (1091)

Tōiki dentō mokuroku 東域傳燈目錄 (1094)

Kōzan-ji shōgyō mokuroku 高山寺聖教目錄 kept at Kōzan-ji (copied in 1250)

In the first part of this study, we investigate the background to the circulation of Paramārthan works in the classical period (8-13 centuries) by describing the preservation of copies of and commentaries to *sūtra*s and *śāstra*s in that period. We conclude that because there was no school in Japan that directly regarded Paramārtha as important, the copying of his texts was given low priority. With the decline of the old temples, the likelihood that Paramārtha's texts would have continued to be copied and preserved was low, since the Tendai and Shingon Schools cannot be said to have had any great regard for him. Thus, we can say that Paramārtha's works transmitted to Japan in the classical period were gradually lost.

In the latter part of our study, we investigate the works of Paramārtha as seen in the Shōsōin documents. The Shōsōin documents have preserved records of the manner in which Buddhist scriptures were copied at the time, including such details as borrowing and lending of texts, compilation of catalogues, provisioning of paper, and fees accrued in the copying process. Among such records, we find requests to borrow Paramārtha's works, and some of his works also appear in catalogues. We investigate the reliability of such accounts.

External Evidence Relating to Works Ascribed to Paramārtha, with a Focus on Traditional Chinese Catalogues

Michael Radich

The extant corpus of texts ascribed to Paramārtha is prone to many problems of attribution. One important set of information for the examination and resolution of these problems is the testimony of traditional Chinese Buddhist catalogues. However, this body of evidence is itself complex, and subject to a number of problems.

In order to facilitate study of these problems, this paper collects and presents in tabular form the information about works ascribed to Paramārtha in traditional catalogues from Fajing's 法經 *Zhongjing mulu* 衆經目錄 of 594 down to Zhisheng's 智昇 *Kaiyuan Shi jiao lu* 開元釋教錄 of 730. It also includes information found in prefaces and postfaces to Paramārtha's works, and some selected external evidence from citation of those works, or reference to them, in other works, especially by authors soon after Paramārtha.

The paper then analyses the evidence, to argue that a number of significant patterns can be discerned in it. In particular, I claim: 1) the overall nature of the evidence illustrates the dangers of deciding questions of ascription on the basis of the evidence in the catalogues alone; 2) two main lines of evidence, deriving respectively from the *Zhongjing mulu* catalogues and Fei Changfang 費長房, were amalgamated in Zhisheng; 3) the confusion of the bibliographic record has likely given rise to traditions about a number of "ghost" texts that may never have really existed; 4) in this case, Fei's evidence must be taken seriously, despite the fact that scholars often regard him as unreliable; 5) nonetheless, some strange features of Fei's evidence still require us to be cautious; and, most importantly, 6) key members of a group of texts featuring the most important original ideas traced to Paramārtha (namely, *Jueding zang lun* 決定藏論, *Zhuanshi lun* 轉識論 and *Xianshi lun* 顯識論) are characterised by an unusual pattern of bibliographic evidence, which suggests that the whole group should be carefully reexamined, on the basis of internal (e.g. stylistic) evidence, to assess the strength of the connection of the ideas contained in those texts to Paramārtha and his group.

眞諦に歸される諸文獻に關する外的證據
——傳統的な經錄を中心に

マイケル・ラディッチ

眞諦に歸される現存する一連の諸文獻は、しばしばその歸屬に關して多くの問題が起こる。それらの問題を検討し解決しようとする際、傳統的な經錄（佛教經典目錄）に傳わる記錄が一つの重要な情報となり得るが、この情報自體が複雜であり、數々の問題をもっている。

これら諸問題の研究をうまく遂行するために、本稿は、法經『衆經目錄』（594年）から智昇『開元釋敎錄』（730）年までの傳統的な經錄における、眞諦に歸される諸文獻に關する情報を、一覽表の形式で集成し、提示する。そしてそこには眞諦による文獻に付される序文や跋文の中に見られる情報をも含め、さらに、それらの諸文獻の引用ないし言及記事——とりわけ眞諦直後の人物によるもの——より知られる外的證據をも一部選擇して含めることとする。

本稿は次に、これら證據資料を分析し、そこに幾つかの重要な類型を見て取ることができることを論ずる。とりわけ下記の點を明確にしたい。(1) 總じて證據資料は、經錄の證據のみから著者問題を結論付けることの危險性を具體的に示している。(2) 主要な證據資料は『衆經目錄』に基づく系統と、費長房『歷代三寶紀』に基づく系統の二種であり、兩者は智昇『開元釋敎錄』において合併される。(3) 書誌學的記錄の混亂が、實際にはまったく存在しなかったかもしれない、實體なき幽靈の如きテキスト名を何件か生み出す結果ともなった。(4) この場合、これまでの研究者は費長房の記錄は信賴に値しないとしてきたが、費長房の證言はむしろ眞摯に受けとらねばならない。(5) そうであるとは言っても、費長房の證言にはやはり怪しい點もあることに我々は用心すべきである。(6) 最後に、最も重要な論點として、眞諦に跡づけられる最重要な獨自の說を示すテキスト群に屬する幾つかの重要な文獻（すなわち『決定藏論』『轉識論』『顯識論』）は、書誌學的證據に關して特異な類型を有しており、このことは、內的證據——例えば文章表現など——を基にして、それらテキスト群全體を綿密に再検討し、それによってそれらの文獻に含まれる諸々の說と眞諦やその門下との繫がりの密度を正しく見極めるべきであることを示唆する。

眞諦三藏關係主要研究一覽

・眞諦三藏に關する研究書・論文のうち主要なものを集めた。
・和文は五十音順に、中文は拼音順に、歐文はアルファベット順に排列した。
・リプリントや再錄の類は氣づいた範圍で示したが必ずしも網羅的ではない。

青原令知　Aohara Norisato

1993,「德慧の『隨相論』」,『印度學佛教學研究』41-2.

——2003,「德慧『隨相論』の集諦行相解釋——テキスト上の特質とその問題點」,『印度學佛教學研究』51-2.

石井公成　Ishii Kōsei

2003,「『大乘起信論』の用語と語法の傾向—— NGSM による比較分析」,『印度學佛教學研究』52-1.

——2006,「『大乘起信論』における「大乘」と「摩訶衍」」,『駒澤短期大學佛教論集』12.

石田德行　Ishida Yoshiyuki

1979,「歐陽頠・紇と佛教——眞諦との關係を中心に」,『佛教史學研究』22-1.

今津洪嶽　Imazu Kōgaku

1925,「羅睺羅跋陀羅の中論註に就て」,『現代佛教』2-16.

今西順吉　Imanishi Junkichi

2006,「四聖諦とブッダ」,『國際佛教學大學院大學研究紀要』10.

岩田諦靜（良三）　Iwata Taijō (Ryōzō)

1971, 岩田良三「眞諦の阿摩羅識說について」,『鈴木學術財團研究年報』8.

——1980,「『攝大乘論世親釋』における眞諦譯と笈多譯の關連について」,『大崎學報』133.

——2000,「眞諦譯『攝大乘論世親釋』における增廣部分の檢討（一）」,『身延論叢』5.

——2001,「『法華玄義』における第九菴摩羅識說について——眞諦譯『攝大乘論世親釋』との關連」, 勝呂信靜（編）『法華經の思想と展開——法華經研究 XIII』, 平樂寺書店.

—— 2002a,「眞諦譯『攝大乘論世親釋』における增廣部分の検討（二）」,『身延論叢』7.
—— 2002b,「眞諦譯『攝大乘論世親釋』における增廣部分の検討（三）」,『身延山大學東洋文化研究所報』6.
—— 2003, 「眞諦譯『攝大乘論世親釋』における增廣部分の検討（四）」,『身延論叢』8.
—— 2004, 『眞諦の唯識說の研究』, 山喜房佛書林.

宇井伯壽　Ui Hakuju
1930a,「眞諦三藏傳の研究」, 同『印度哲學研究第六』, 甲子社書房, 1930（再版：岩波書店, 1965）.
—— 1930b,「十八空論の研究」,『同』.
—— 1930c,「三無性論の研究」,『同』.
—— 1930d,「顯識論の研究」,『同』.
—— 1930e,「轉識論の研究」,『同』.
—— 1930f,「決定藏論の研究」,『同』.
—— 1935, 「攝大乘論義疏の斷片」,『攝大乘論研究』, 岩波書店.

大竹晉　Ōtake Susumu
2001, 「『金剛仙論』の成立問題」,『佛教史學研究』44-1.
—— 2003, 「『大乘起信論』の唯識說と『入楞伽經』」,『哲學・思想論叢』（筑波大學哲學・思想學會）21.

大野法道　Ōno Hōdō
1954, 『大乘戒經の研究』, 山喜房佛書林.

岡野潔　Okano Kiyoshi
1998a,「インド正量部のコスモロジー文獻, 立世阿毘曇論」,『中央學術研究所紀要』27.
—— 1998b,「新發見のインド正量部の文獻」,『印度學佛教學研究』47-1.
—— 2000, 「正量部の歷史的宇宙論における終末意識」,『印度學佛教學研究』49-1.
—— 2001, 「犢子部の三法度論と正量部の現存資料の關係——立世論の部派所屬の追加證明の試み」,『印度學佛教學研究』50-1.
—— 2002a,「正量部の傳承研究 (I) 胡麻・砂糖黍・乳製品の劣化に見る人間の歷史」,『櫻部建博士喜壽記念論集, 初期佛教からアビダルマへ』, 平樂寺書店.
—— 2002b,「正量部における現在劫の終末意識をめぐる問題點」,『印度

學佛教學研究』51-1.

—— 2003a,「インド正量部の宇宙論的歴史における人間と動物と植物の關係」,『日本佛教學會年報』68.

—— 2003b,「インド佛教正量部の終末觀」,『哲學年報』62.

—— 2004, 「正量部の傳承研究 (2): 第九劫の問題と『七佛經』の部派所屬」,『佛教文化學會十周年北條賢三博士古稀記念論文集, インド學諸思想とその周延』, 山喜房佛書林.

岡田行弘 Okada Yukihiro

1987a,「眞諦譯『寶行王正論』における十地説」,『インド學佛教學論集, 高崎直道博士還暦記念論集』, 春秋社.

—— 1987b,「眞諦譯經論中の三十二大人相」,『宗教研究』271.

—— 2002, 「漢譯佛典研究序説——眞諦譯『寶行王正論』をめぐって」,『木村清孝博士還暦記念論集, 東アジア佛教——その成立と展開』, 春秋社.

小川一乘 Ogawa Ichijō

1990, 「『寶性論』と『佛性論』『悉有佛性』の三種義を中心に」, 平川彰(編)『如來藏と大乘起信論』, 春秋社.

荻原雲來 Ogihara (Wogihara) Unrai

1928, 「波夜提の原語に就いて」,『荻原雲來文集』, 荻原博士記念會, 1938(原載『大正大學學報』3, 1928).

小野勝年 Ono Katsutoshi

1988, 「聖護[ママ]藏の「勝天王般若波羅蜜經」の經序について」,『南都佛教』59.

小野玄妙 Ono Genmyō

1926, 二楞學人「法寶連璧(一)」,『現代佛教』第三卷一月特別號.

—— 1929, 「梁眞諦譯金光明經序文」,『佛典研究』第一卷第二號.

—— 1934, 二楞生「大藏文庫古逸善本目錄(一)」,『ピタカ』第五號.

春日井眞也 Kasugai Shin'ya

1955, 「眞諦三藏のアビダルマ學」,『印度學佛教學研究』3-2(再錄:『インド佛教文化の研究』、百華苑、1980).

勝又俊教 Katsumata Shunkyō

1961, 『佛教における心識説の研究』, 山喜房佛書林, 1961, 第二部第三篇第二章「眞諦三藏の識説」, 同第三章「眞諦三藏の譯書と無相論」.

加藤純隆　Katō Junryū
1932, 「眞諦譯攝大乘論釋の二本に就て」『大正大學學報』12.
加藤勉　Katō Tsutomu
1987, 「眞諦三藏の三位說について」,『天台學報』29.
—— 1988, 「眞諦三藏の三種三法說」,『天台學報』30.
鎌田茂雄　Kamata Shigeo
1987, 「大乘起信論の譯出場所とその年代——起信論序の再檢討」,『高崎直道博士還曆記念論集, インド學佛教學論集』, 春秋社.
河村孝照　Kawamura Kōshō
1970, 「涅槃經本有今無偈論について」,『印度學佛教學研究』18-2.
橘川智昭　Kitsukawa Tomoaki
1992, 「眞諦譯『佛說解節經』について」,『印度學佛教學研究』41-1.
—— 1994, 「眞諦譯・玄奘譯『攝大乘論』と圓測」,『印度學佛教學研究』43-1.
—— 2000, 「新羅唯識の研究狀況について」,『韓國佛教學 SEMINAR』8.
—— 2002, 「圓測の眞諦說批判」,『印度學佛教學研究』50-2.
—— 2008, 「圓測新資料・完本『無量義經疏』とその思想」,『불교학리뷰 Critical Review for Buddhist Studies』4.
木村邦和　Kimura Kunikazu
1978, 「西明寺圓測所引の眞諦三藏逸文について」,『印度學佛教學研究』26-2.
—— 1979, 「『仁王經疏』間の學說の異同（一）」,『印度學佛教學研究』28-1.
—— 1981a, 「『仁王經疏』間の學說の異同（二）眞諦三藏學說の繼承狀況」,『印度學佛教學研究』29-2.
—— 1981b, 「眞諦三藏の學說に對する西明寺圓測の評價——解深密經疏の場合」,『印度學佛教學研究』30-1.
—— 1982a, 「西明寺圓測における眞諦三藏所傳の學說に對する評價（一）」,『研究紀要』（長岡短期大學）5.
—— 1982b, 「西明寺圓測における眞諦三藏所傳の學說に對する評價（二）」,『研究紀要』（長岡短期大學）6.
—— 1984, 「眞諦三藏と種性說（一）」,『研究紀要』（長岡短期大學）7.
雲井昭善　Kumoi Shōzen（譯）

1952, 「阿摩羅識と阿頼耶識」,『大谷學報 』32-2 (Frauwallner 1951b の和譯).

崔恩英　Sai On'ei / Choi Eun-young

2011, 「初期中國佛教における小乘佛教の受容について——吉藏の正量部に對する解釋を中心として」,『印度學佛教學研究』59-2.

三枝充悳　Saigusa Mitsuyoshi

1983, 『ヴァスバンドゥ』(人類の知的遺産 14), 講談社, 1983〔講談社文庫版, 2004〕.

坂本幸男　Sakamoto Yukio

1935, 「佛性論解題」「佛性論」,『國譯一切經, 瑜伽部十一』, 大東出版社.

佐々木月樵　Sasaki Gesshō

1931, 『漢譯四本對照　攝大乘論』萌文社 (再版：日本佛書刊行會, 1959　再版：『佐々木月樵全集　別巻 1』, うしお書店, 2001　改訂新版：臨川書店, 1975).

佐々木閑　Sasaki Shizuka

2000, 『インド佛教變移論——なぜ佛教は多様化したのか』, 大藏出版.

佐藤哲英　Satō Tetsuei

1961, 『天台大師の研究』, 第四篇第三章第四節「眞諦三藏の金光明經疏」, 百華苑.

靜谷正雄　Shizutani Masao

1940, 「金光明經「業障滅品」の成立に就て——西藏勝友 (Jina-mitra) 等譯本の暗示」,『龍谷學報』328.

—— 1942, 「扶南佛教考」,『支那佛教史學』6-2.

篠田正成　Shinoda Masashige

1962, 「如來藏の所攝藏について」,『印度學佛教學研究』10-1.

—— 1965, 「勝天王般若經における無上依經との類似文」,『印度學佛教學研究』13-2.

下田正弘　Shimoda Masahiro

1996, 「佛塔崇拜と如來藏思想—— Buddhacarita, *Anuttarāśrayasūtra, Ratnagotravibhāga, Kriyāsaṃgraha」,『今西順吉教授還暦記念論集　インド思想と佛教文化』, 春秋社.

末村正代　Suemura Masayo

2010, 「『寶性論』と『佛性論』——如來藏の十義における客塵煩惱」, 『宗教研究』83(4).

勝呂信靜　Suguro Shinjō

1965, 「弁中邊論（Madhyāntavibhāga）における玄奘譯と眞諦譯との思想史的相違について」, 『大崎學報』119（再錄：『勝呂信靜選集１　唯識思想の形成と展開』, 山喜房佛書林, 2010）.

諏訪義純　Suwa Gijun

1991, 諏訪義純譯「眞諦傳」, 諏訪義純・中嶋隆藏『大乘佛典, 中國・日本篇 14, 高僧傳』, 中央公論社.

外村中　Sotomura Ataru

2009, 「帝釋天の善見城とその園林」, 『日本庭園學會誌』20.

高崎直道　Takasaki Jikidō

1964, 「眞諦譯・攝大乘論世親釋における如來藏說——寶性論との關連」, 『結城教授頌壽記念, 佛教思想史論集』, 大藏出版（再錄：同『如來藏思想　II』, 法藏館, 1989　『高崎直道著作集第七卷　如來藏思想・佛性論Ⅱ』, 春秋社, 2010）.

—— 1972, 「『金光明經』の如來藏說——分別三身品について」, 『待兼山論叢』5（再錄：高崎 1974　『高崎直道著作集第卷四卷　如來藏思想の形成Ⅰ』, 春秋社, 2009）.

—— 1974, 『如來藏思想の形成——インド大乘佛教思想研究』, 春秋社（再錄：『高崎直道著作集第四卷, 第五卷』, 春秋社, 2009）.

—— 1979, 「眞諦三藏の譯經」, 『森三樹三郎博士頌壽記念　東洋學論集』, 朋友書店（再錄：『高崎直道著作集第八卷　大乘起信論・楞伽經』, 春秋社, 2009）.

—— 1981, 「眞諦三藏の思想」, 『大乘佛教から密教へ——勝又俊教博士古稀記念論集』, 春秋社（再錄：『高崎直道著作集第八卷　大乘起信論・楞伽經』, 春秋社, 2009）.

—— 1988, 「『無上依經』と『勝天王般若』」, 『成田山佛教研究所紀要』11（再錄：『高崎直道著作集第七卷　如來藏思想・佛性論Ⅱ』, 春秋社, 2010）.

—— 1989, 『寶性論』, 講談社.

—— 2005, 「佛性論解題」, 高崎直道・柏木弘雄（校註）『佛性論・大乘起信論（舊・新二譯）』, 新國譯大藏經論集部２, 大藏出版.

武內紹晃　Takeuchi Shōkō

1973, 「眞諦譯における manas の譯語について」, 『龍谷大學論集』400.

武邑尚邦　Takemura Shōhō

1977, 『佛性論研究』, 百華苑.

竹村牧男　Takemura Makio

1985, 『大乘起信論讀釋』, 山喜房佛書林.

—— 1990, 「地論宗と『大乘起信論』」, 平川彰（編）『如來藏と大乘起信論』, 春秋社.

月輪賢隆　Tsukinowa Kenryū

1935, 「究竟一乘寶性論に就て」, 『日本佛教學協會年報』7（再錄:『佛典の批判的研究』, 百華苑, 1971）.

常盤大定　Tokiwa Daijō

1930, 『佛性の研究』, 上篇第六章「天親菩薩造、陳眞諦譯「佛性論」」, 丙午出版社（再版：國書刊行會, 1973）.

—— 1941, 「『天台法華玄義釋籤要決』十卷・『天台法華疏記義決』十卷・『摩訶止觀論弘決纂義』八卷の撰者道邃についての疑問」, 『支那佛教の研究第二』, 春秋社松柏館.

長尾雅人　Nagao Gadjin

1943, 「攝大乘論世親釋の漢藏本對照」, 『東方學報』京都 13-2.

—— 1953, 「西藏に殘れる唯識學」, 『印度學佛教學研究』2-1.

—— 1982, 『攝大乘論——和譯と注解（上）』, 講談社.

—— 1987a, 『攝大乘論——和譯と注解（下）』, 講談社.

—— 1987b, 「漢譯佛典とその梵學」, 『東方學會四十周年記念, 東方學論集』, 東方學會.

長澤實道　Nagasawa Jitsudō

1978, 『瑜伽行思想と密教の研究』（大東出版社, 1978）, 第二篇第三章第二節「漢譯二本對照チベット譯『手量論註』和譯」および同第三節「『無想思塵論』の形態論的檢討」.

那須良彥　Nasu Yoshihiko

2004, 「有部の不失法因と正量部の不失——『中論』第 17 章所述の「不失」に對する觀誓の解釋」, 『印度學佛教學研究』53-1.

並川孝儀　Namikawa Takayoshi

1992a, 「正量部の非福說」, 『印度學佛教學研究』40-2.

—— 1992b, 「正量部の不動業說」, 『文學部論集』（佛教大學）77.

—— 1995, 「正量部の四善根位說」,『印度學佛教學研究』44-1.
—— 2000, 「チベット譯『有爲無爲決擇』の正量部說と『律二十二明了論』」,『加藤純章博士還曆記念論集　アビダルマ佛教とインド思想』, 春秋社.
—— 2002, 「正量部の成立年代」,『櫻部建博士喜壽記念論集——初期佛教からアビダルマへ』, 平樂寺書店.
—— 2011, 『インド佛教教團　正量部の研究』, 大藏出版.

西本龍山　Nishimoto Ryūzan
1931, 「律二十二明了論解題」「律二十二明了論」,『國譯一切經, 律部十一』, 大東出版社.

羽金之宏　Hagane Yukihiro
1993, 「『金剛般若經疏』の研究」,『駒澤大學佛教學研究會年報』26.

朴姚娟　Park Kwang Yeon（佐藤厚譯）
2011, 「新羅義寂の『法華經論述記』の一考察」,『東アジア佛教研究』9.

服部正明　Hattori Masaaki
1955, 「『佛性論』の一考察」,『佛教史學』, 4-3・4.
—— 1961, 「ディグナーガ及びその周邊の年代」,『塚本博士頌壽記念佛教史學論集』.

原田和宗　Harada Wasō（譯）
1988/89/90, エーリヒ・フラウワルナー（著）「ディグナーガ——その著作と發展　和譯（1-3）」(Frauwallner　1959 の和譯),『アルティ』4-6.

平川彰　Hirakawa Akira 他
1973, 『阿毘達磨俱舍論索引　第一部　サンスクリット語・チベット語・漢譯對照』, 大藏出版.
—— 1976, 『同　第二部　漢譯・サンスクリット語對照』.
—— 1990, 平川彰（編）『如來藏と大乘起信論』, 春秋社.

袴谷憲昭
2008, 『唯識文獻研究』, 大藏出版, 序, 一,「フラウワルナー教授の識論再考」.

福田琢　Fukuda Takumi
2000, 「『成實論』の學派系統」, 荒牧典俊（編著）『北朝隋唐中國佛教思想史』, 法藏館.

布施浩嶽　Fuse Kōgaku
1935, 「提婆品眞諦譯出說考」,『佛教學の諸問題』, 岩波書店.
船山徹　Funayama Tōru
2002, 「「漢譯」と「中國撰述」の間——漢文佛典に特有な形態をめぐって」,『佛教史學研究』45-1.
—— 2003, 「龍樹, 無著, 世親の到達した階位に關する諸傳承」,『東方學』105.
—— 2005, 「眞諦三藏の著作の特徴——中印文化交涉の例として」,『關西大學東西學術研究所紀要』38.
松浦秀光　Matsuura Shūkō
1928, 「究竟一乘寶性論と佛性論との關係に就て」,『現代佛教』昭和三年三月號.
松田和信　Matsuda Kazunobu
1984, 「Vasubandhu　における三歸依の規定とその應用」,『佛教學セミナー』39.
水野弘元　Mizuno Kōgen
1984, 「五十二位等の菩薩階位說」,『佛教學』18.
水野莊平　Mizuno Sōhei
2006, 「眞諦譯『仁王般若經』をめぐる諸問題——眞諦疏と羅什譯との對比を中心として」,『東海佛教』51.
務臺孝尙　Mutai Kōshō
1985, 「吉藏の教學と眞諦三藏」,『駒澤大學大學院佛教學研究會年報』18.
望月信亨　Mochizuki Shinkō
1916, 「大乘起信論注釋書（一）」,『佛書研究』16
—— 1930, 『淨土教の起源及發達』, 共立社.
—— 1938, 『講述大乘起信論』, 冨山房, 第二編解題.
—— 1946, 『佛教經典成立史論』, 法藏館.
吉川忠夫　Yoshikawa Tadao
1989, 「嶺南の歐陽氏」, 科研報告書『中國邊境社會の歷史的研究』(研究代表者・谷川道雄).
—— 2000, 「讀書劄記三題」,『中國思想史研究』23（再錄：吉川忠夫『讀書雜志——中國の史書と宗教をめぐる十二章』, 第十二章, 岩波書店, 2010）.

吉津宜英　Yoshizu Yoshihide

2001, 「大乘起信論の再檢討」,『聖嚴博士古稀記念論集, 東アジア佛教の諸問題』, 山喜房佛書林.

—— 2003, 「眞諦三藏譯出經律論研究誌」,『駒澤大學佛教學部研究紀要』61.

吉村誠　Yoshimura Makoto

2002, 「攝論學派の心識説について」,『印度學佛教學研究』51-1.

—— 2003a, 「攝論學派の心識説について」,『駒澤大學佛教學部論集』34.

—— 2003b, 「中國唯識諸學派の展開」, 福井文雅編『東方學の新視點』, 五曜書房.

—— 2005, 「唯識學派の三轉法輪説について」,『駒澤大學佛教學部論集』36.

結城令聞　Yūki Reimon

1937, 「支那唯識學史上に於ける楞伽師の地位」,『支那佛教史學』1-1（再錄:『結城令聞著作選集 1　唯識思想』, 春秋社, 1999）.

—— 1987, 「地論宗北道派の行方」,『東方學會四十周年記念, 東方學論集』, 東方學會（再錄:『結城令聞著作選集 2　華嚴思想』, 春秋社, 1999）.

林鳴宇　Rin Mei'u

2003, 『宋代天台教學の研究——『金光明經』の研究史を中心として』, 第二篇第二章第二節「眞諦の『金光明經疏』」, 山喜房佛書林.

陳一標　Chen Yibiao

1994, 「眞諦的『三性』思想——以《轉識論》爲中心」,『東方宗教研究』4（國立藝術學院傳統藝術研究中心, 臺灣）(http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX027/new4_01.htm).

陳寅恪　Chen Yinke (Chen Yinque)

1948, 「梁譯大乘起信論僞智愷序中眞史料」,『陳寅恪文集之三, 金明館叢稿二編』, 上海古籍出版社, 1980（原載『燕京學報』35 期, 1948）.

道厚　Daohou

2011, 「眞諦的阿摩羅識之意含」,『中華佛學研究』12.

定源　Dingyuan

2010,「御註金剛般若波羅蜜經宣演卷上」, 方廣錩（主編）『藏外佛教文獻』第二編, 總第十五輯, 北京：中國人民大學出版社.

方擁　Fang Yong

1990,「拘那羅陀與泉州」,『東南文化』1990 年 5 期).

華方田　Hua Fangtian

1997,「金剛般若經疏」, 方廣錩（主編）『藏外佛教文獻』, 第三輯, 北京：宗教文化出版社.

廖大珂　Liao Dake

1997,「梁安郡歷史與王氏家族」,『海洋史研究』1997 年 2 期.

羅香林　Luo Xianglin

1960,『唐代廣州光孝寺與中印交通之關係』, 香港・中國學社.

歐陽漸　Ouyang Jian

1934,『解節經眞諦義』, 支那內學院.

聖凱　Shengkai

2004,「眞諦三藏的"一意識"論——以舊譯、新譯心識思想比較爲中心」,『法源』22.

—— 2006,『攝論學派研究』(上・下), 北京・宗教文化出版社.

—— 2007a,「阿摩羅識與本覺——攝論師的"阿摩羅識"思想」,『敦煌學輯刊』2007 年 3 期.

—— 2007b,「眞諦三藏的"智慧種子"與"道后眞如"說」, 明生（主編）『禪和之聲——"禪宗優秀文化與構建和諧社會"學術研討會論文集』(上・下), 北京・宗教文化出版社.

蘇公望　Su Gongwang

1936-37,「眞諦三藏譯述考」,『微妙聲』2, 3, 4, 5, 6（再錄：蘇公望『眞諦三藏年譜, 坿譯述考』, 北京佛學書局, 1940.　『佛典翻譯史論』(現代佛教學術叢刊 38), 臺北・大乘文化出版社, 1978).

—— 1937-40,「眞諦三藏年譜」,『微妙聲』7, 8, 卷 2 之 1（再錄：蘇公望『眞諦三藏年譜, 坿譯述考』, 北京佛學書局, 1940.『漢魏兩晉南北朝篇（下)』, 現代佛教學術叢刊 13, 大北・大乘文化出版社, 1978).

湯用彤　Tang Yongtong

1938,『漢魏兩晉南北朝佛敎史（上・下)』, 商務印書館（再版：大

灣商務印書館，1962）.

王邦維　Wang Bangwei

1995，「謝靈運《十四音訓敍》輯考」，『國學研究』3.

—— 2005，「扶南沙門曼陀羅事迹鉤沈」，『文史』2005 年 3 期.

王榮國　Wang Rongguo

2007，「兩晉南朝佛敎傳布與廣州港的歷史考察」，明生（主編）『禪和之聲—— “禪宗優秀文化與構建和諧社會” 學術研討會論文集』（上・下），北京・宗敎文化出版社.

魏善忱　Wei Shanchen

1936，「眞諦留華年譜」，『微妙聲』2.

許明（編著）　Xu Ming

2002，『中國佛敎經論序跋記集（一）』，上海辭書出版社.

徐文明　Xu Wenming

1997，「梁譯《大乘起信論序》考證」，『國學研究』4.

楊維中　Yang Weizhong

2007，「眞諦三藏行歷及其以廣東爲核心的翻譯活動考實」，明生（主編）『禪和之聲—— “禪宗優秀文化與構建和諧社會” 學術研討會論文集』（上・下），北京・宗敎文化出版社.

印順　Yinshun

1990，「論眞諦三藏所傳的阿摩羅識」，『妙雲集』，臺北・正聞出版社.

—— 1995，「《起信論》與扶南大乘」，『中華佛學學報』8.

張俊彦　Zhang Junyan

1985，「眞諦所到梁安郡考」，『北京大學學報（哲學社會科學版）』1985 年 3 期.

章巽　Zhang Xun

1983，「眞諦傳中之梁安郡」，『福建論壇』1983 年 4 期（再錄：『章巽文集』，海洋出版社，1986）.

周廣榮　Zhou Guangrong

2004，『梵語《悉曇章》在中國的傳播與影響』，北京・宗敎文化出版社.

崔鈆植　최연식　Choe Yeon-shik

2009，『校勘大乘四論玄義記』，불광출판사（佛光出版社，Bulkwang Books）.

Chen, Jinhua (陳金華)

2002, *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tanqian in Sui Buddhism and Politics*, Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale.

—— 2007, "Buddhist Establishments within Liang Wudi's Imperial Park," Mutsu Hsu, Jinhua Chen and Lori Meeks (eds.), *Development and Practice of Humanitarian Buddhism: Interdisciplinary Perspectives*, Hualien: Tzuchi University Press.

Dalia, Albert A.

2002, "Biography of Dharma Master Vasubandhu," *Lives of Great Monks and Nuns*, Berkely: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

Demiéville, Paul

1929, "Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen," *Bulletin de la Maison Franco-Japonaise* II, 2. (*Choix d'études bouddhiques (1929-1970) par Paul Demiéville*, Leiden: E. J. Brill, 1973, pp. 1-79).

—— 1931, "L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha," *Mélanges chinois et bouddhiques* 1, 1931, pp. 15-64 (reprint: *Choix d'études bouddhiques (1929-1970) par Paul Demiéville,* Leiden: E. J. Brill, 1973, pp. 80-130).

Frauwallner, Erich

1951a, *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Roma: IsMEO, 1951.

—— 1951b, "Amalavijñānam und Ālayavijñānam," *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde, Walter Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht*, Hamburg: Cram, de Gruyter [repr.: *Frauwallner, Kleine Schriften,* Wiesbaden: Franz Steiner, 1982].

—— 1959, "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 3 [repr.: *Frauwallner, Kleine Schriften,* Wiesbaden: Franz Steiner, 1982].

Funayama, Toru (船山徹)

2006, "Masquerading as Translation: Examples of Chinese Lectures by Indian Scholar-Monks in the Six Dynasties Period," *Asia Major, Third Series* 19.1-2

—— 2008, "The Work of Paramārtha: An Example of Sino-Indian Cross-Cultural Exchange," *Journal of the International Association of Buddhist Studies,* 31-1/2 (2008), published in 2009.

Harris, Ian

2005, *Cambodian Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Keng, Ching (耿晴)

2009, *Yogâcāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramârtha (499-569) and His Chinese Interpreters,* Ph.D. dissertation submitted to The Committee of the Study of Religion, Harvard University.

Namikawa, Takayoshi (並川孝儀)

2002, "The Saṃmitīya Doctrines: *Kleśa, Karma, and Āryasatya,*" in Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo Mori 森祖道博士頌壽記念・佛教學インド學論集, Hamamatsu: Kokusai Bukkyoto Kyokai.

Okada, Yukihiro (岡田行弘)

2006, *Nāgārjuna's Ratnāvalī. Vol. 3. Die Chinesische Übersetzung des Paramārtha: Herausgegeben, übersetzt und erläutert,* Marburg: Indica et Tibetica 48.

Paul, Diana Y.

1984, *Philosophy of Mind in Sixth-Century China: Paramārtha's 'Evolution of Conciousness,'* Stanford, California: Stanford University Press, 1984.

Pelliot, Paul

1903, "La dernière ambassade du Fou-nan en Chine sous les Leang (539)," *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 3

Radich, Michael

2008, "The Doctrine of **Amalavijñāna* in Paramārtha (499-569), and Later Authors to Approximately 800 C.E.," *Zinbun: Annals of the Institute for Research in Humanities, Kyoto University* 41 (2008), published in 2009.

Sasaki, Shizuka (佐々木閑)

1985, "Fo-e-p'i-t'an-ching-ch'u-chia-hsiang-p'in 佛阿毘曇經出家相品——its relation with Śālistambasūtra and Catuḥpariṣatsūtra",『印度學佛教學研究』33-2

Takakusu, Junjiro（高楠順次郎）

1904, "The Life of Vasu-bandhu by Paramārtha (A.D. 499-569)," *T'oung pao Série* II. Vol. V.

—— 1905, "A Study of Paramartha's Life of Vasu-bandhu; and the Date of Vasu-bandhu," *Journal of the Royal Asiatic Society* 1905.

Takasaki, Jikido（高崎直道）

1966, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism,* Roma: Is.-M.E.O.

Wang, Bangwei（王邦維）

2010, "The Buddhist Connection between China and Ancient Cambodia: Śramaṇa Mandra's Visit to Jiankang," Hans Joas & Barbro Klein (eds.), *The Benefit of Broad Horizons: Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science,* Leiden/Boston: Brill.

External Evidence Relating to Works Ascribed to Paramārtha, with a Focus on Traditional Chinese Catalogues[1]

Michael Radich

Preamble

The extant corpus of texts ascribed to Paramārtha (hereafter "P"; Ch. Zhendi 眞諦, 499-569) by the Chinese tradition is prone to many problems of attribution. As is well known, the "Awakening of Faith" (*Dasheng qi xin lun* 大乘起信論 T1666) is ascribed in the Chinese canon and traditional catalogues to Aśvaghoṣa as author and P as translator, but is now almost universally thought to have been authored in China, and the ascription to P in any capacity is likely to be spurious. The corpus also contains other texts for which the ascription to P is often thought to be spurious.[2] Other texts are presented as translation texts, but predicated on material known only in China, like the *Niepan jing ben you jin wu jie lun* (涅槃經本有今無偈論, T1528 ascribed to Vasubandhu, but taking the form of commentary on parts of the *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* (MPNMS) unknown outside the textual lineage stemming from the quirky "translation" by *Dharmakṣema, T374). Still another example of related problems is found in the *Wushangyi jing* (無上依經, **Anuttarâśraya-sūtra,* T669), which is presented as a *sūtra,* but is unknown outside China; it has been known for some time to comprise "bookends" taken from the *Adbhutadharmaparyāya* set around material from the *Ratnagotravibhāga*;[3] but it also contains a noteworthy number of verbatim correspondences to earlier Chinese texts.[4] Other texts, like the *Zhuanshi lun*

---

[1] I am grateful to Prof. Funayama Tōru for encouraging me to write this paper, and for help and instruction on numerous points. I am also grateful for advice and help from Prof. Ishii Kōsei, Dr. Ōtake Susumu and Dr. Ikeda Masanori.

[2] E.g. Lishi, Dazong, Yijiao, Samaya(1).

[3] Shimoda (1997): 85-86.

[4] These include numerous correspondences to formulaic utterances in a line of *Prajñāpāramitā* texts reaching back to Kumārajīva; passages apparently lifted from P's own partial translation of the *Saṃdhinirmocana-sūtra* T677; MPNMS T374/375; the **Ekottarikâgama* T125; and the *Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra.*

(轉識論, **Pravṛttivijñāna-śāstra*?[5] T1587), contain clearly identifiable translation material, but interleaved with other material of uncertain provenance.

These problems highlight the need for us to critically reexamine the P corpus, and attempt to identify criteria that will allow us to determine the strength of ascription as accurately as possible in the case of each text (or part thereof). Full treatment of this problem would be a complex undertaking, requiring, among other things, detailed examination of terminological and stylistic clues to authorship in the full corpus (including fragments of lost works surviving in later quotation or paraphrase). The present study therefore cannot pretend to anything like a full treatment of evidence for the examination of this complex problem. However, by way of one inroad into the problem, it would be desirable for scholars to have arrayed in a single location, in the clearest form possible, the information given about each of these texts by traditional Chinese Buddhist catalogues. This study aims to provide such a summary. For the reader's convenience, I have also attempted to indicate, where it exists, other information about the existence and nature of a text, furnished by Prefaces and Postfaces, and quotations or reference by title, especially where this information predates or otherwise significantly supplements what can be known from the bibliographic tradition. At the present phase of my research, however, these indications are limited by the haphazard nature of what I happen to know, and should not be regarded as exhaustive.

The bulk of this paper is constituted of an overview of the sources under examination and the general treatment of P's works in each, and then a tabulated summary of the information presented in those sources for each individual work in turn. In closing, I offer some more general observations on patterns running through the evidence. In particular, I argue that a key group of texts, of signal importance for the examination of "P's" thought, is characterised by a highly unusual pattern of evidence, and should therefore be subjected to renewed analysis of clues to its authorship.

Sources

Here, and in individual entries below, I list our sources in chronological order (strict chronological order for catalogues; approximate for other evidence, which can be difficult to date precisely). Catalogues will usually be referred to

[5] On this reconstruction, see Radich (2008): 79-80 n. 127.

by author's name or an abbreviation thereof; however, the inclusion of two works by Daoxuan makes this impossible in his case, where I have used abbreviated titles instead. Here, I list the abbreviations by which I refer to the catalogues (and the XGSZ biography), and give a general description of the treatment of P's works in each. (Other abbreviations used in this paper are listed at the end.)

Fajing — 法經, *Zhongjing mulu* 衆經目錄 T2146, 594 C.E.
Information on P's texts in Fajing is found scattered through lists of texts according to type: Mahāyāna *sūtra*s; "*hīnayāna*" Vinaya; "Abhidharma", divided into Mahāyāna and "*hīnayāna*" *śāstra*s (this category contains the largest number of texts); and "biographies of saints from the Western regions". Texts are also divided into sub-categories according to whether they exist in only one known version, or multiple versions; and whether Fajing regards their ascription as genuine or dubious. Fajing treats P indiscriminately as a Chen figure, and gives no further information about the date or circumstances of his translations.

Fei — Fei Changfang 費長房, *Lidai sanbao ji* 歷代三寶紀 T2034, 597 C.E.
Materials in Fei relating to P's works can be divided into four main groups: 1) the chronological table (T49, 46-47); 2) the Chen list of forty-eight texts, described below under "Lost Texts"; 3) the Liang list of sixteen texts, also described below under "Lost Texts"; 4) interlinear notes. In at least some cases, these notes seem to date later than Neidian, because they quote it.[6] Many other such notes are found in Neidian; this could mean they too are quoting Neidian, but it could equally mean that Neidian is quoting them. Because of these uncertainties, it seems safest to treat the evidence of these notes as possibly postdating Neidian, and I have listed them after Neidian in each entry.

Yancong — 彥琮, *Zhongjing mulu* 衆經目錄 T2147, 602 C.E.
For our purposes, Yancong can be treated as merely a revision of Fajing. Like Fajing, he also only ever says that the works he lists

[6] T49, 88a2, 63c18, 87b23.

are from the Chen. However, he adds several works not found in Fajing, i.e. Vaj, SBKL, Hast, Ālamb, Samaya(1), Samaya(2), SK and *Renwang bore jing*. He corrects the title of Niepan. He also removes works listed in Fajing, i.e. the apparently spurious extra title for Lü, and Yijiao.

Jingtai 靜泰, *Zhongjing mulu* 衆經目錄 T2148, ca. 664 C.E.[7]
Jingtai adds to notices from earlier versions of the *Zhongjing mulu* (Fajing, Yancong) the number of pages spanned by a text. Where he fails to do so, we should consider the possibility that he did not see the text. Otherwise, however, this catalogue adds little to what is already given in the other two *Zhongjing mulu;* no text first appears in Jingtai. I have therefore not considered it worth giving precise page and line references for Jingtai entries, in the interests of saving space. In instances where it is possible to tell the difference, Jingtai follows Yancong rather than Fajing (Vaj, SBKL, Hast, Ālamb, Samaya, SK, *Renwang bore jing*, Yijiao, Niepan etc.); I have reflected this fact by stating "As Yancong," even in cases where the information he gives is identical to both.

Neidian Daoxuan 道宣, *Da Tang neidian lu* 大唐內典錄 T2149, 664 C.E.
Neidian combines information from two sources that remain distinct prior to it, i.e. the *Zhongjing mulu* lineage (Fajing, Yancong, Jingtai), and Fei. It repeats most information given in these prior sources, including a full reproduction of Fei's Liang and Chen lists and accompanying comment. Neidian also includes the number of pages for many texts, which could be derived from Jingtai (though the two catalogues are close in date, and Jingtai might equally be using Neidian's information). Neidian contains little new information. No text first appears in Neidian. It sometimes adds notices where texts are parallel to translations produced after P, e.g. by Xuanzang (SdhN, MSgBh etc.), but these need not concern us here. Neidian also contains

[7] This date is taken from *Hôbôgirin* "Répértoire". It seems that Neidian referred to Jingtai, since Neidian entries based upon *Zhongjing mulu* are usually closest to Jingtai. However, since the dates are so close, we must also bear in mind the possibility that Jingtai worked after Neidian, and the direction of borrowing is therefore from Neidian to Jingtai.

additional information about the place of translation of a few texts. Where Neidian is merely repeating information from prior catalogues, I have not given references to page and line numbers.

Jingmai — 靖邁, *Gu jin yi jing tu ji* 古今譯經圖紀 T2151, 664-665 C.E.
No text appears first in Jingmai. Jingmai divides his texts into Liang and Chen, perhaps following the Fei lineage (T55, 364c7-365a11).[8] It is perhaps significant, then, that he omits some texts included by Fei (and Neidian); does he consider them spurious? The primary difference between Jingmai and Fei (also Neidian) is that it omits lost commentaries on Suv, AF, *Renwang jing, Zhonglun,* Wushang, SdhN, Rushi, SXL, AK(Bh), *Po wo lun,* SDL, Vaj and Samaya(1). It also omits five lost texts: *Zhong jing tong xu,* the supposed 12-*juan* MSgBh, *Fan waiguoyu,* Jiushi, and the *Zhuan falun yi ji.* These differences can be best accounted for by the likelihood that these texts were regarded either as not translations, or as redundant duplicates. Jingmai stipulates that many texts were translated "at Zhizhi si 制旨寺", but this may be meaningless; see discussion under "Lost Texts" below.

XGSZ — Daoxuan, *Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳 T2060, ca. 667 C.E.
Although this is not a catalogue, I have included it because it is our earliest extant biography of P (T50, 429c6-430c15), and it is by the same author as Neidian (Daoxuan). It mentions only a few texts (AV, Suv, Vim, MSg and Bh, *Shiqi di lun*), but is of interest because it includes some information about P's texts not included in Neidian, and is also a useful point of comparison with Neidian itself, where Daoxuan restricts himself largely to repeating information from earlier catalogues.

Mingquan — 明佺, *Da Zhou kanding zhongjing mulu* 大周刊定衆經目錄 T2153, ca. 690-705 C.E.
Mingquan is heavily reliant on Fei, and often explicitly cites him as his source. However, details (e.g. numbers of pages) seem to indicate that he may actually be relying on a more proximate

[8] Jingmai's list of Chen texts almost certainly derives directly from Fei's, with the exception of SBKL, Hasta and Ālamb. See "Lost Texts" below.

version of the *Zhongjing mulu* information, such as Jingtai or even Neidian (see e.g. SWXL, Vim, Lishi). Often, the only (seemingly) fresh information Mingquan gives is the claim that some texts were translated at "Zhizhi and Wangyuan 王園 temples" (e.g. AV, Vaj, SdhN, MSg, *Jin'gang bore lun*, *Duo fu lun,* SXL, Samaya(2), Lishi, AK *kārikā,* AKBh). However, these notes seem to be based upon a misreading of Fei. See discussion under "Lost Texts" below. I have usually not given specific references unless Mingquan is giving interesting new information.

Zhisheng 智昇, *Kaiyuan Shi jiao lu* 開元釋教錄 T2154, 730 C.E.
Zhisheng is sometimes of great value because of his critical spirit and acumen (see e.g. Wushang, Lü, AKBh and related texts, JDZL, MSgBh in 12 *juan,* Lishi, *Fanzhi lun*). He also incorporates information from Prefaces and other such sources; on at least one occasion, he has preserved such information where it otherwise would not have come down to us (Wushang). He reproduces the XGSZ biography nearly verbatim (Liang portion: T55, 538b17-c15; Chen portion: 546a16-c24), and reproduces specific information from many of Fei's notes. He explicitly states whether texts were extant in his time or not; I have reproduced this information simply as "Extant" or "Lost" (Liang: 538a27-b16; Chen: 545b20-546a15). He excludes a group of texts listed by Fei on the grounds that they are original compositions, not translations (T55, 538c18-19, 546c26-28).[9] I have not given specific page and line numbers where he is merely repeating old information.

Prefaces and Postfaces: All other things being equal, the presence of a Preface or Postface ascribing a text to P and giving detailed circumstances of its translation or composition should be regarded as weighty evidence in favour of that attribution. The following texts have Prefaces and/or Postfaces (colophons): AV; Vaj; Suv (plus the Yancong preface cited by Fei); Wushang (known only through Zhisheng's citation); SdhN (known only through Wŏnch'uk's

[9] Referring to: *Chanding yi, Foxing yi, Jie jie jing shu, Jin guangming shu, Jin'gang bore shu, Jiushi yi ji, Jushe lun shu, Po wo lun shu, Qi xin lun shu, Ren wang bore shu, Rushi lun shu, Shiba bu lun shu, Si di lun shu, Suixiang lun zhong shiliu di shu, Wushang yi jing shu, Zheng lun shi yi, Zhong lun shu, Zhuan falun yiji.*

citation); Lü; AKBh; Vim (Preface and Postface); MSg/Bh (two); and AF. (The presence of AF in this list is an obvious fly in the ointment.)

The evidence

My main intention is to allow readers to see easily the way traditions about the Paramārtha corpus as a whole take shape over the course of historical time. For this reason, I have ordered each entry chronologically, as well as I can. Where additional information is available (from colophons, citations etc.), I list it last.

EXTANT TEXTS

Arthavistara-sūtra[10] 廣義法門經 T97 (AV)

Fajing: 1 *juan;* Chen; at Foli si 佛力寺 in Jin'an 晉安 (T55, 116b22).[11]
Fei: 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.[12]
Yancong: As Fajing (T55, 175c2-3).
Jingtai: As Yancong.[13]
Neidian: As Fei.
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: This translation is mentioned in the context of an account of P's failed attempt to return to India in the third year [of Tianjia 天嘉 = 562]. In the twelfth month, P settled for an extended period at Zhizhi si under the patronage of Ouyang Wei 歐陽頠 (498?-563), known as Mu 穆公,[14] where he translated new texts for Huikai 慧愷, including this text and "the **Vijñaptimātratā-śāstra* 唯識論" (T50, 430a15-20).

---

[10] On this title, see references in n. 16 below.

[11] The placement of the text here indicates that Fajing is treating the text as a Mahāyāna *sūtra*. See also 122a19-20, where the Taishō editors have listed the same text as noted in the Yuan and Ming canons; cf. 115 n. 16, 123 n. 1.

[12] This list is described below, at the beginning of my discussion of "Lost Texts".

[13] Note that it is unusual for Jingtai not to give the number of pages. Perhaps this indicates he did not see this text.

[14] Both Wei and his son Ge (whom we will encounter below) were important patrons of P's translation activities in the 560s. See Ishida (1979). Wei was Regional Inspector 刺史 of Guangzhou when P was forced south by the fall of the Liang, and P came under his patronage and bestowed *bodhisattva* precepts upon him.

Mingquan: 1 *juan;* Chen; at Zhizhi and Wangyuan si in Guangzhou 廣州. Cites Fei as his source.[15]

Zhisheng: Chen. Extant. As XGSZ. 1 *juan,* 9 pages (T55, 692a17, 716a19). Tenth day, eleventh month, Tianjia 4 [563] (see colophon below); at Guangzhou Zhizhi si.

Colophon: "This *sūtra* is a translation of a chapter of the *Madhyamâgama.*[16] It was translated on request by the Trepiṭaka Ācārya Paramārtha at Zhizhi si in Guangzhou on the tenth day of the eleventh month of Tianjia 4 [563] of the Chen dynasty, a *guiwei* 癸未 year" (T1, 922a25-27).

Vajracchedikā prajñāpāramitā 金剛般若波羅蜜經 T237 (Vaj)

Fajing: ---

Fei: 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.

Yancong: 1 *juan*; Chen. "[Set in] the Jetavana" (T55, 158b6).

Jingtai: As Yancong. 14 pages.

Neidian: As Fei.
As Yancong.

Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?

XGSZ: ---

Mingquan: Yongding 永定 era; at Zhizhi and Wangyuan si. Cites Fei as his source (T55, 382b6).

Zhisheng: Chen. Extant. As Yancong/Neidian.

Postface (T8, 766b29-c11) [seemingly by Faqian 法虔[17]]: The Trepiṭaka Dharma Master *Kulanātha 拘羅那他, which in Chinese is Zhendi (*sic*), from Ujjayinī in Western India, came from afar at the invitation of Liang Wudi. When he was passing through the Yue (Guangdong) and Min (Fujian) regions, he stayed briefly at Liang'an

[15] This information is not found in the extant Fei. This is the first of a number of similar instances in Mingquan.

[16] No parallel has been identified to the text in the Ch. MA or Pāli MN, but it is paralleled in Ch. by An Shigao's 安世高 *Pu fa yi jing* 普法義經 T98, a Tib. version also exists under the title *Don rgyas pa zhes bya ba'i chos kyi rnam grangs* D 318, and Skt. fragments have been found at Turfan; Hartmann assigns it to the *Dīrghâgama* of the Sarvâstivādins. See Nattier (2008): 49-50 and n. 66, for further references.

[17] See Funayama (2008): 143 n. 6.

梁安 (Commandery),[18] and the Governor 太守, Wang Fangshe 王方賒, built a cloister (伽藍, *saṃghârāma) for him and asked him to expound this text. He found that the old translations contained significant omissions and errors 脫悞, and so retranslated it between the first day of the fifth month of the *renwu* 壬午 year [562] and the twenty-fifth day of the ninth month, on the basis of Vasubandhu's commentary. Monks in attendance included Dharma Master [Seng] zong [僧]宗(?),[19] and Faqian acted as amanuensis. The text comprised 1 *juan,* and the explanation 文義 10 *juan*. On that day, Faqian made a vow to make one hundred copies, in order that the text would be broadly disseminated, and to lecture on it ten times.

See also *Jin'gang bore lun, Jin'gang bore shu* (among lost texts, below).

Suvarṇabhāsottama-sūtra 合部金光明經 T664 (Suv) (partial translation)

The current Taishō text is a synoptic version in 8 *juan*, compiled under the Sui in Kaihuang 開皇 7 (597) by Baogui 寶貴 (d.u.) on the basis of partial translations by *Dharmakṣema, P and *Jñānagupta 闍那崛多 (523-600). This synoptic version was compiled on the occasion of the translation of two additional chapters by *Jñānagupta. Prior to that time, it seems that P's 7-*juan* version had circulated, which combined with *Dharmakṣema's text P's translations of four chapters, plus an expansion of the "Lifespan" Chapter.[20] It is likely that some of the variation in *juan* numbers below is to be explained by the fact that bibliographers had reference to one or another of these two texts, until "P's" 7-*juan* version was excised from the canon by Zhisheng, and subsequently lost.[21] (Fortunately, a copy of P's text was preserved in the Shōgozō in Japan; see notes on Sengyin's Preface, below.)

Fajing: 7 *juan,* last 3 *juan* P; Chen (T55, 115a22).

---

[18] See T50 (2060), 430a12(-16). This commandery existed under the Liang, until its name was changed in 564 to Nan'an 南安郡; http://yugong.fudan.edu.cn/Ichg/Chgis_Search_Form.asp# (accessed 1 August 2011) s.v. 梁安; Yang (2007): 350-353 notes that controversy exists about its location, but places it in modern Quanzhou 泉州 (Fujian).

[19] The text has 偺宗: 偺 in error for 僧? For Sengzong, see MSg (XGSZ notice), MSgBh Preface.

[20] The text of P's addition to this chapter was preserved in the same Shōgozō manuscript, and is reproduced in Ono (1934): 19-20.

[21] Ono (1934).

Fei: 7 *juan*; in his list of sixteen Liang texts. Fei also cites Yancong's preface to the text (see below) (T49, 106a1-19).

Yancong: As Fajing, except "6 or 7 *juan*" (T55, 151a10-11).

Jingtai: As Yancong, except "6 or 7 or 8 *juan*"; 122 pages.

Neidian: As Fajing, but "6 or 7 or 8 *juan*".
As first part of Fei (without last comment).
As Jingtai, but 115 pages.
Daoxuan also quotes the Yancong? preface at length.

Fei notes: Chengsheng 承聖 1 [552]; at Zhengguan si 正觀寺, Yangzhou 揚 (*sic*) 州[22] and the residence 宅 of Yang Xiong 揚(*sic*)雄 (var. 雄揚, "Palace"[23]). Huibao 慧寶 (d.u.) interpreted 傳, and Xiao Liang 蕭梁 (d.u.)[24] acted as amanuensis.

Jingmai: 7 *juan*; Chengsheng 3 [554]; at Zhengguan si.

XGSZ: Chengsheng era (552-554); Zhengguan si in Jinling 金陵 (=Jiankang, Nanjing). " . . . with twenty-odd people, including Dhyāna Master Yuan 與願禪師等二十餘人" (T50, 429c27-29).

Mingquan: Chengsheng 1 [552]; Zhengguan si and the Yang Xiong residence. Refers to Fei (presumably notes?) for his information (T55, 388a29-b2). Like Neidian, cites the preface, though in a more abbreviated form (T55, 388a15-22).

Zhisheng: Liang. Extant. As XGSZ. As Fei (note).

Preface: A Preface by Sengyin 僧隱 (d.u.), who was present during the translation of the text, was fortunately preserved, along with unique parts of P's 7-*juan* version of the text, in a Japanese manuscript dated 768 (Jingo-keiun 神護景雲 2) included in the Shōgozō 聖語藏.[25] It states that the translation was made at the Biege Chapel 別閣道場

[22] Given the overall confusion in this note, and the light thrown on it by comparison with the Sengyin Preface (below), it seems possible this is merely an error based upon Yang Xiong's name.

[23] Note that for all the catalogues treated here except Zhisheng, the "Palace" canon referred to in the Taishō apparatus comprises the Kaiyuan si 開元寺 version (Zhisheng is a mix of the Kaiyuan and Dongchan si 東禪寺 versions). Thus, any reference to "Palace" variants in discussion of the catalogues in this paper actually refers to the Kaiyuan. (This does not hold, of course, for "Palace" variants of other materials, such as P's own texts, Prefaces, etc.).

[24] Var. Xiao Jie 蕭桀 (Song , Yuan, Ming, "Palace"). Cf. 蕭碏, Sengyin Preface (below).

[25] Ono (1929), Ono (1934).

of Yang Xiong's residence 楊雄宅 in Changfan Village 長凡里, Jiankang 建康 County, between the twenty-fifth day of the second month and the twentieth day of the third month of Chengsheng 2 [=553]. Śrāmaṇera Huibao interpreted (orally),[26] and the "*bodhisattva*-precept (i.e. lay?) disciple" Xiao Que 蕭碏 (d.u.)[27] acted as amanuensis.[28] The Preface also stipulates which four chapters were translated.[29] The first part of this Preface is cited by Yancong, who is then cited by Fei, and so it must predate 597.[30]

Preface: A preface, by Yancong(?)[31] is also affixed to the present Taishō text, i.e. Baogui's synoptic version (T16, 359b7-c10). It describes at some length the process whereby P was brought to China at the invitation of Emperor Wu of the Liang, but states of the present text only that P translated four chapters "in Jiankang under the Liang" (359b22-24).[32] This preface quotes verbatim part of the preface by Sengyin (see above). It is also cited by Daoxuan in Neidian.

Other: The ascription to P of the chapters in question may also be attested by the fact that they were included in Baogui's 597 synoptic edition – if Baogui indeed ascribed them to P. However, according to the Taishō apparatus this ascription is missing from each chapter in the Song, Yuan, Ming and "Palace" versions consulted by the editors. Thus, the Korean version is the only basis for this ascription within

---

[26] A fascinating and plausible detail occurs at this point: "The Dharma Master [P] had been in the capital only for a relatively short time 稍久, and thus was only partly conversant in the language 言說略通 . . . ;" the implication being that Huibao's services as intepreter were still needed in order for translation to be possible. This fits well with this relatively early stage of P's sojourn in China (especially bearing in mind that he had passed through various regions with different languages); and moreover contrasts with the report in the AKBh Preface that (by that later stage in his life) P understood Chinese very well, and required no interpreter: 法師遊方既久、精解此土音義、凡所翻譯、不須度語, T29, 161b11-12.

[27] Cf. Fei notes, n. 24.

[28] Ono (1934): 16, 17.

[29] 三身分別、業障滅陀羅尼、最淨地、依空滿願.

[30] Ono (1934): 17.

[31] This ascription is carried in the Yuan and Ming editions only, T16, 359 fn. 2; see also Ono (1934): 17.

[32] 後逮梁世、眞諦三藏於建康譯「三身分別」、「業障滅陀羅尼」、「最淨地」、「依空滿願」等四品.

T664 itself, strongly suggesting the byline ascribing the chapters to P was added by canonical redactors later than Baogui.

Wushangyi jing 無上依經 T669 [**Anuttarâśraya-sūtra*?] (Wushang)

Fajing: 2 *juan*; Chen, at Guangzhou (T55, 115c5).[33]
Fei: 2 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts. Chronological table: Yongding 2 [558] (T49, 47a1).[34]
Yancong: As Fajing (T55, 151c1).
Jingtai: As Yancong; 31 pages.
Neidian: As Jingtai; as Fei (notes), but adds "Commandery" 郡 to Nankang.
Fei notes: Yongding 2 [=558], at Jingtu si 淨土寺 in Nankang 南康[35] ("Commandery": Song, Yuan, Ming, "Palace", Shōgozō).
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: As Fei (including date); cites Fei as his source.
Zhisheng: Liang. Extant. Explains his reasons for demurring from prior Chen dating: "On the basis of the postface to the *sūtra,* it was translated in the Liang dynasty; I [therefore] now list it in the catalogue of Liang texts" (T55, 546c25). "In Shaotai 紹泰 3 of the Liang, a *dingchou* 丁丑 year [557?],[36] on the eighth day of the ninth month, at Nankang in Pinggu County 平固縣南康, the Administrator 內史 Liu Wentuo 劉文陀 invited [P] to make this translation. See the Postface to the *sūtra*. [Fei Chang]fang says it was translated under the Chen, but this is an error. However, none of the various chronologies lists a Shaotai year 3" (538b1-2). Another even longer note repeats much of the same information, once more on the basis of the Postface; but adds even more detail attempting to unravel the problem of the date (596c22-27).

---

[33] See also 123a4, where the Taishō editors have listed the same text as noted in the Yuan and Ming canons; cf. 115 n. 16, 123 n. 1.

[34] Note that for Fei's year-by-year chronological table, of which parts relevant for P run over pp. 46-47, Taishō "register" numbers are meaningless, since the page is variously divided according to how many dynasties and kingdoms must be displayed in parallel for a given period of time.

[35] Commandery, modern Gan 贛 County in Jiangxi Province.

[36] The Shaotai era is not usually counted as having lasted so long. See Zhisheng's own meticulous comments immediately below.

Other: Wushang is derived from a combination of RGV and the *Adbhutadharmaparyāya,* but also contains a notable number of verbatim correspondences to texts preceding P in the Chinese translation tradition.[37] The text is cited by name in P's own MSgBh (T31, 259c23-24) and FXL (T31, 801c12-13, 806b2-4, 806b18-20, 812a4-5).[38] It is also mentioned by name by Jizang 吉藏 (549-623) (T42 [1824], 33a23, 34a13-14).

Saṃdhinirmocana-sūtra 解節經 T677 (SdhN) (partial translation)

Fajing: 1 *juan;* Chen; "a small part of the *Shenmi jing* 深密經" (T55, 120a17).[39]
Fei: 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: As Fajing (T55, 159b25).
Jingtai: As Yancong; 10 pages.
Neidian: As Fei (including note).
As Jingtai.[40]
Fei notes: "This *sūtra* originally has eighteen chapters. This one fascicle comprises only a single chapter, the fourth. P merely translated this small portion as a proof-text for a certain doctrine" (T49, 87c14).
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: Chen, "Yongding 1 [557]" (T55, 387c9-10);[41] at Zhizhi and Wangyuan Temples in Guangzhou. Cites Fei as his source.
Zhisheng: 1 *juan*; 10 pages; Chen. Extant. Comment similar to Fei, except specifies that it matches the fifth chapter of the *Shenmi jing* (T55, 545b21; see also 593a18).
Other: SdhN is referred to by name in P's own FXL (T31, 806c10-13, 812a7-8, etc.); JDZL (T30, 1018c6-8); MSg and Bh (T31, 114a10-12, 118b24-25; 157b15-16); SBKL (T31, 864b3 etc.); and XSL (T31, 878c15-18). (In some cases, these references derive from the

[37] See n. 3, 4 above.

[38] Some of these citations match Wushang verbatim.

[39] 亦是深密經少分. This interlinear note is presumably a later addition, as the title *Shenmi jing* seems to have been unknown before the XZ translation (T676).

[40] See also comment to XZ (T676): T55, 315b3-4.

[41] This is an unusual instance of a detail in Mingquan that does not seem to be in any earlier catalogue.

root text under translation.) The title of the text given in these instances is unique to P. The text quoted in each case does not appear to be a verbatim quote of P's own Ch.; but neither does it match Bodhiruci.

In his commentary on SdhN, the *Jie shenmi jing shu* 解深密經疏, Wŏnch'uk 圓測 (613-696) gives some unique and quite specific information about the circumstances of P's translation (X21 [369], 179a24-b5). He says that the text was only 1 *juan* long, including four chapters, to a total of nine and a half pages, and he identifies the chapters it included. He says that the text was translated in the Western Capital, at Sitianwang si 四天王寺 within the precincts of the old city 故城內, and says the translation was made during the Baoding 保定 period under the Chen (*sic*).[42] He then gives an alternative report, saying that according to the "catalogue of Paramārtha's translations" 眞諦翻譯目錄, a translation in 1 *juan* was made in Tianjia 2 of the Chen dynasty [561] at Jianzao si 建造寺, and that a commentary 義疏 in 4 *juan* was made at the same time (179b5-7).

Lü ershier mingliao lun 律二十二明了論 T1461 (Lü)

Fajing: 律二十二?; "*juan*" (sic) (T55, 140a15);[43] Chen.
明了論; 1 *juan;* Chen (142b9). (On the apparent error in regarding this as a separate text, see Zhisheng below.)

Fei: 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.

Yancong: 明了論; 1 *juan*; Chen (T55, 156a4-6).[44]

Jingtai: As Yancong.

Neidian: Comment as Fei; "together with the comm. in 5 *juan*" 并疏五卷

[42] Baoding was actually a reign period under the N. Zhou, 561-565. Could Wŏnch'uk mean Yongding (557-559)?

[43] The text actually reads 律二十二卷. Since the extant text is called 律二十二 and in 1 *juan*, one can only presume that someone took the last *er* for the number of *juan* in the text, and accordingly misconstrued the title as *Lü ershi* only.

[44] Note that Yancong does not contain any report of this text under an alternate title. He would thus seem to be correcting Fajing's confusion by eliminating the spurious second text.

(T55, 273b19).[45]

明了論; "also called the *Lü ershier mingliao lun*" (301b12); 24 pages; Chen; at Linchuan Commandery 臨川 (in mod. Jiangxi) (324b29).

Fei notes: "Also called simply *Mingliao lun*" (T49, 88a5).

Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?

XGSZ: ---

Mingquan: As Neidian; cites Fei as his source (T55, 433c2-3).

Zhisheng: Chen. Extant. "Also simply called the *Mingliao lun*. Extracted from the *Prātimokṣa* of the *Sāṃmitīya* School. By the Dharma Master *Bodhirakṣa (? *Bodhipāla? *Bodhigupta? 覺護). Translated on the twentieth day of the first month of Guangda 光大 2 [568] at Guangzhou; Śrāmaṇera Huikai as amanuensis" (T55, 545c14-15).

"The *Lü ershier mingliao lun* is a single text ('*sūtra*' 經), but in [this] catalogue [Fajing], *Lü ershier* is listed under Vinaya texts, and *Mingliao lun* under *śāstra*s, [so that] a single title is listed in two parts. This *Lü ershier* is [merely] half of the title of the *Mingliao lun.* Stating that it has 22 *juan*[46] is an egregious error" (T55, 575c15-17; see also 620a15-16).

Postface. Translated on the twentieth day of the first month of Guangda 2, a *wuzi* year 戊子 [568]. The Vinaya Master Fatai 法泰 (d. after 577) in the capital 都下 requested the Trepiṭaka Dharma Master *Kulanātha 俱那羅陀/他 to translate this treatise at Nanhai Commandery 南海郡 in Guangzhou; Huikai of Aśokarāja Temple 阿育王寺 in the capital ventured[47] to act as amanuensis. The translation itself came to 1 *juan*, but the notes and explanations came to 5 *juan* (T24, 672c5-9).

Other: Mingliao is referred to by Jizang[48] and Zhiyi 智顗 (538-597).[49]

---

[45] Given how infrequently Neidian adds to its predecessors, this might indicate that Daoxuan had actually seen this text. Note, however, that the Postface (see below) also says that a commentary (or commentaries) in 5 *juan* was (were) made at the time of translation.

[46] See n. 43.

[47] 謹爲筆受; the humble language here suggests Huikai wrote this postface.

[48] 「明了論」云：「『支提』、此云『淨處』也」, T34 (1721), 621a7-8.「明了論」是覺護法師造、而依正量部義。論云：「正量部有二種：一、至得；二、不失法。不失法、但善惡有之、外法則無, T42 (1824), 119c9-11.

[49] 「明了論」別申毘尼, T38 (1777), 544c14-15, again at T46 (1929), 768b10.

Fo Apitan jing chujia xiang pin 佛阿毘曇經出家相品 T1482 (Apitan)

Fajing: 佛阿毘曇論; 2 *juan*; Chen (T55, 141b5).
Fei: 佛阿毘曇經; 9 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: As Fajing (T55, 153c5).
Jingtai: As Yancong; 44 pages.
Neidian: As Fei; the same list also contains another entry for a 佛阿毘曇 (T55, 273c3).
As Jingtai, but 34 pages.
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: As Jingtai; cites Fei as his source.
Zhisheng: Chen. Extant. "Also called *–lun*. Catalogues give 9 *juan,* but the present [text contains] only two scrolls 軸. I have been unable to determine the reason for this. Neidian records an additional *Fo apitan* in 1 *juan,* but this is an error."

Niepan jing ben you jin wu jie lun 涅槃經本有今無偈論 T1528 (Niepan)

Fajing: --- (but see *Da niepan jing lun*)
Fei: 本有今無論; 1 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: 大涅槃經本有今無偈論; 1 *juan*; Chen; at Guangzhou (T55, 153b15-16).[50]
Jingtai: As Yancong; 6 pages.
Neidian: 本有無論(*sic*); 涅槃本有今無論; as Jingtai.
Fei notes: One of five texts[51] said to have all been translated in Taiqing 太清 4 [550].[52]

---

[50] This would appear to be Fajing's notice for the title *Da niepan jing lun,* suggesting that all Yancong has done is correct Fajing's title.

[51] See n. 150.

[52] According to the usual reign tables, Taiqing was only three years long. For texts affected by this problem, see AF, *Jin guangming shu,* Niepan, Rushi, Samaya(1), *Sanshi fenbie lun,* Shiqi, *Zhonglun* and n. 158. Zhisheng noticed this problem; see e.g. Niepan and n. 53, AF and n. 111. However, the *Liang shu* reveals that this reign name continued in use as far as "Taiqing 6", in parallel with Dabao 大寶 to Year 3. I am grateful to Prof. Funayama for pointing this out to me. Huixiang's (慧詳, fl. 667) *Hong zan fahua zhuan* 弘贊法華傳 also notes that the reign names were used in parallel, T51 (2067), 31a26. In this light, it is particularly interesting to note that Fei only ever uses these year names ("Taiqing 4/5") in discussing P's translations.

Jingmai: 大涅盤經本有今無偈論; 1 *juan*; Chengsheng 3 [554] at Zhengguan si.

XGSZ: ---

Mingquan: As Neidian; cites Neidian as his source (T55, 407c20-21). Also cites separately a 本有今無論 (T55, 406b21-22).

Zhisheng: 1 *juan*; Liang. Extant. Notes that Fei (notes) ascribes this and other texts to Taiqing 4, but that there was no such year (T55, 538b3-4).[53]

See also *Da niepan jing lun.*

Yijiao jing lun 遺敎經論 T1529 (Yijiao)

Fajing: 遺敎論; 1 *juan.* "People say that this text was translated by P, but when we check the catalogue of his works, it does not contain any such treatise, and so I have included it among texts of dubious provenance/attribution" (T55, 143c25).[54] "This text is dubious" (143c26).[55]

Fei: 遺敎論; 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.

Yancong: ---

Jingtai: ---

Neidian: As Fei.
Also listed among "common but spurious *sūtra*s and *śāstra*s" (T55, 336a13-16).

Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?

XGSZ: ---

Mingquan: 1 *juan*; Chen. Cites Fei as his source.

Zhisheng: 1 *juan;* Chen (T55, 607c10; 667b12); 26 pages (713b23). Extant.

Abhidharmakośabhāṣya 阿毘達磨俱舍釋論 T1559 (AKBh)

Fajing: 俱舍論; 22 *juan*; Chen (T55, 142b6).

Fei: 俱舍釋論; 21 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.

Yancong: As Fajing (T55, 155c26-27).

Jingtai: As Yancong; 458 pages.

Neidian: As Fei.
As Jingtai; at Guangzhou.

---

[53] See n. 52.

[54] 人云眞諦譯、勘『眞諦錄』無此論、故入疑.

[55] 右一論是疑惑.

Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: As Fei; at Zhizhi si and Wangyuan si in Guangzhou; cites Fei as his source.
Zhisheng: Chen. Extant. From the twenty-fifth day of the first month of Tianjia 4 [563] until the tenth day of the tenth intercalary month, at Zhizhi si; revised between the second day of the twelfth month of [Tianjia] 5 [564] until the twenty-fifth day of the twelfth month of Guangda 1 [567] (cf. Preface below).
Preface (T29, 161a5-b28): After [roughly?] twenty years of mission work in China, the Trepiṭaka Dharma Master *Kulanātha 倶羅那他 came to Panyu 番禺 [Guangzhou] in the course of an attempt to return to India, and Huikai took the opportunity to request him to translate the *Mahāyānasaṃgraha* and other *śāstra*s and *sūtra*s; this work took two years to complete. At this point, the Master still wanted to return to India, but Ouyang Ge 歐陽紇 (538-570),[56] along with Huikai, Sengren 僧忍 and other monks, prevailed upon him to translate the present text. Thus, in Tianjia 4 [563], a *jiashen* year [564?],[57] he began explicating the text at Zhizhi si, but before he reached the end of the "*Anuśaya*" chapter (惑品, Ch. 5), circumstances forced him to move his residence to Nanhai Commandery, where he continued his exposition . . . Huikai acted as amanuensis . . . . By the tenth day of the tenth intercalary month of that same year, the translation was completed, at 22 *juan*; along with a single-*juan* text of *kārikā* only, and a 53-*juan* sub-commentary 義疏. Subsequently, he was requested to lecture on the text in the city by Ouyang, which gave [the students who assisted in the translation, including Huikai?] the opportunity to further study the text 溫故. Although [Huikai?] was by this time quite familiar with the overall purport of the text, there were still many points upon which he was doubtful, and he was afraid the translation might not be free of errors, and so

[56] See n. 14.

[57] 天嘉四年歳次閼逢龍集涒灘. This seems to be an error: Tianjia 4 was 563, but it was a *guiwei,* not a *jiashen* year; the *jiashen* year was rather Tianjia 5 [564]. Note that Zhisheng, presuming that he based his date upon this preface, seems to have corrected accordingly.

in Tianjia 5 [564], a *bing* year (柔兆 = 丙 [566!]),[58] on the second day of the second month, along with Sengren and others, he asked the Dharma Master to translate the text again, and explain its meaning. This work continued until the twenty-fifth day of the twelfth month of Guangda 1, a *ding* year (强圉 = 丁 [567]). The Administrator 長史 Yuan Jing 袁敬 (507-585) and his eldest son [Yuan] Yuanyou 元友 were also sponsors of the translation.[59]

Related texts:

Fei also contains a report of a Chen translation in 16 *juan,* which, after the common pattern of relation between catalogues, is picked up by Neidian, and then by Jingmai. See below under "Lost Texts" on a group of texts sharing this pattern of evidence. Zhisheng also notes these reports, but is puzzled by them, and lists this (supposedly) separate text as lost. Fei's report is tantalising, given the statement in Huikai's Preface (above) that the group actually translated the text twice. Is it possible that Fei's second listing indicates that he had separate information about both translations, or even that both were still extant in his time?

Fei also includes a 1 *juan* translation of the *gāthā*s only in his list of forty-eight Chen texts. This is consistent with Huikai's Preface (above). This report is also picked up by Neidian, and then Jingmai; Mingquan cites Fei, but says the text was either translated at Zhizhi and/or Wangyuan si. Zhisheng also says it was translated at Zhizhi, but notes that this text is lost.

See also *Fan waiguo yu, Jushe lun shu, Po wo lun shu* (grouped with lost texts below).

Jueding zang lun 决定藏論 T1584 [**Viniścayasaṃgrahaṇī*] (JDZL)

Fajing: ---
Fei: ---
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: ---
Jingmai: ---

---

[58] Once again, the lack of fit between the two ways of indicating the year seems to indicate an error.

[59] On Yuan *père* and *fils,* see Ishida (1979): 52-53.

XGSZ: ---
Mingquan: Listed, with no translator, in the Korean canon, but ascribed to P under the Liang in Song, Yuan, Ming (T55, 407c15); 2 (var. 3, Song) *juan;* listed again without a translator (467a4). In both instances it is listed immediately beside the *Vigrahavyāvartiṇī* translated by Gautama Prajñāruci T1631.
Zhisheng: 3 *juan*. Extant. "Contains the words 'the language of the Liang 梁言' (see T30 [1584], 1018c9),[60] and is [therefore] a translation of the Liang dynasty; examination of the language shows it is a translation by Paramārtha." "In the Zhou catalogue [i.e. Mingquan], it states that this is the work of an unknown translator 失譯, and does not indicate the period in which it was translated. The present author has examined the style and determined that it was translated by P. A note in the work says 'in the language of Liang'. Prior cataloguers have omitted the text, but here, we deem it a translation by Paramārtha, and accordingly include it in the Liang catalogue" (T55, 608c18-19).
Other: JDZL is twice cited by name in P's own MSgBh (T31, 159c28, 162b7). The text refers by name to SdhN, using P's unique title (T30, 1018c6).
See also *Shiqi di lun.*

Zhuanshi lun 轉識論 T1587 [**Pravṛttivijñāna-śāstra*?[61]] (ZSL)

Fajing: ---
Fei: ---
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: ---
Jingmai: ---
XGSZ: ---
Mingquan: 1 *juan;* listed without a translator (T55, 408a1). A second listing states that it was in the same scroll as Hast and [Vasubandhu's?] *Upadeśa* on the *Amitābha-sūtra* 無量壽經論 (T1524?) (467a12-15).
Zhisheng: Chen; 3 pages. Extant. "Excerpted from XSL (*sic;* probably for

---

[60] 欝陀南、梁言「持散」.

[61] See once more n. 5.

WXL[62]) listed [immediately] previously. The byline states it was translated by Paramārtha, and so I have added it to the present list" (T55, 545c4; see also 609a20-21). Ascribed in one entry to the Sui (in the list of Mahāyāna treatises in fascicle 30, 714a28).

Other: ZSL is quoted by Daoji 道基 (577-637)[63] (writing ca. 630-637),[64] and in the *She dasheng yi zhang* 攝大乘義章 T2809 (probably also by Daoji).[65] Both Daoji and T2809 call the text *Wuxiang* [*lun*] 無相[論].[66] ZSL also contains a reference to a "doctrine of nine/ninth consciousness", or possibly a chapter on such a doctrine, which is important evidence for assessing the possibility that P authored a text with "nine/ninth consciousness" in the name; but conversely, if P did *not* author such a text, may have implications for the authenticity of ZSL itself.[67]

Viṃśikā[68] 大乘唯識論 T1589 [**Mahāyāna-vijñaptimātratā-śāstra*] (Vim)

Fajing: 唯識論; 1 *juan*; Chen (T55, 141c16).

Fei: Text and glosses together total 1 *juan* 唯識論文義合一卷 (T49, 88a12); in his list of forty-eight Chen texts.

---

[62] ZSL, like XSL and SWXL, is usually said to come from WXL.

[63] Citing T31, 152a25-b23. Daoji (577-637) was a Shelun scholar in a direct line from P himself: P → Fatai (d. after 577) → Jingsong 靖嵩 (537-614) → Daoji.

[64] See Radich (2008): 131-132.

[65] See T85 (2809), 1042a12-14; quoting ZSL T31, 62a18-20; T85, 1042a11-12, paraphrasing ZSL 62a14-15 and 62a17-18; and T85, 1041c23-24 and 1042a3-5, matching parts of ZSL 62a13-20 (and cf. ZSL 61c9). See also n. 98. On Daoji's probable authorship of T2809, see Katsumata (1961): 795. I am grateful to Ching Keng and Ikeda Masanori for pointing me to Katsumata's argument.

[66] It is unclear whether this title corresponds to any Skt.; if there were any underlying Skt., various possibilities suggest themselves, such as **Animitta-śāstra, *Alakṣaṇa-śāstra, *Nirlakṣaṇa~* etc. It is also possible, however, that this title was merely given collectively to ZSL, SWXL and XSL by the Chinese under the Tang, and corresponds to no Skt.

[67] ZSL: 就此識中、具有八種異、謂依止處等。具如「九識義品」說, T31, 62a3-4. According to the Taishō apparatus, the phrase 九識義品 reads 九識義中 in "Palace", Song, Yuan, Ming and the Chion'in Tempyō ms. 知恩院本, so that it reads 品 only in the Korean.

[68] On this title, see Kano (2008): 345.

Yancong: As Fajing; "後 (Song; 修) 道不共他 (Song: 他諦)" (T55, 159c20).[69]
Jingtai: As Yancong; 11 pages.
Neidian: As Fei.
As Jingtai.
Fei notes: At Linchuan Commandery.
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: Tianjia 3 [562] (or later); at Zhizhi si; under the patronage of Ouyang Wei, known as Mu; for Huikai (see AV) (T50, 430a15-20).
Mingquan: As Jingtai; gives Neidian as his source.
Zhisheng: Chen. Extant. As Fajing: "Opens with the words 修道不共他." As XGSZ.
Preface (T31, 70a28-c13): The text bears a preface, but it does not give any information about the circumstances of translation.
Postface (73c17-27): In Tianjia 4 [563], a *guiwei* 癸未 year, on the sixteenth day of the first month, at Zhizhi si in Guangzhou, Huikai requested the Trepiṭaka Dharma Master *Kulanātha 枸羅那他/羅那那陀 to translate the text, and translation and lecturing continued abreast until the fifth day of the third month. The root text was translated by the Trepiṭaka, with Huikai acting as amanuensis, yielding 2 *juan*; a commentary 義疏 of foreign origin was also translated in 2 *juan*. At the end of this period? 末, Dharma Master Sengren arrived in Panyu (番禺, var. 蕃隅, Guangzhou) from Jin'an with the old [Gautama Prajñāruci] text, and Kai compared it to the new translation, finding that the two versions were largely in agreement, but there were differences in the *gāthā*s, the explanations in prose [in the old text] were verbose and deficient in meaning 詞繁義闕, and the opening verse of refuge-taking was missing. The postface is signed by Huikai 沙門慧愷記.
Other: This text is referred to by name in P's own SBKL (see SBKL below), and in an interlinear note in XSL (T31, 880b10-11). References to the text are relatively numerous in Jizang, Zhiyi and Jingying Huiyuan, but these figures could be referring to the Prajñāruci version T1588, which is identical in title. In some cases, however, the likelihood they are referring to P's text is increased by the fact that they sometimes mention it in the same breath as MSgBh (T38 [1780], 897b6-13; T42 [1824],74b1-3; T38 [1777], 544c10-13).

[69] This is the first *pada* of the dedicatory verse.

Mahāyānasaṃgraha 攝大乘論 T1593 (MSg)

Fajing: 攝大乘本論; 3 *juan*; Chen; at Guangzhou (T55, 141c13).
Fei: 攝大乘論本; 3 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: As Fajing (T55, 159c17).
Jingtai: As Yancong; 58 pages.
Neidian: As Fei.
As Jingtai, without listing place.
Fei notes: "Also in 12 *juan*; a retranslation by P, which differs in degree of abridgement" (T49, 114c15).[70]
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: "In the fourth year of the Tianjia era [563] of the reign of Emperor Wen, the *śrāmaṇera*s Sengzong 僧宗, Fazhun 法准, the Vinaya Master Sengren and others from Jianyuan si 建元寺 in Yangdu 楊都, and leading lights of Jianye 建業 (Nanjing), requested the honour of studying the new teachings, and thus undertook the long journey to the South to be able to put their questions in person. Upon learning their motive for the journey, Paramārtha rejoiced, and translated MSg and other treatises for them, spending two years in total [i.e. to approx. 565[71]], and adding a commentary on the essential points of the text" (T50, 430a8-11).[72]
Mingquan: Chen; at Guangzhou, Wangyuan [si] (T55, 406a8);[73] cites Fei as his source.
Zhisheng: Chen. Extant. As Fei (notes) for MSgBh (see below). As XGSZ.
Preface: In the Taishō, the text bears a preface (T31, 112b14-113b5)[74] ascribed to "Huikai of the Chen" in the Song, Yuan, Ming and "Palace" canons (but not the Korean). This ascription seems to be borne out by the fact that the author refers to himself as Kai. The preface gives these relevant details: translated under the patronage of Ouyang Ge, the Regional Inspector of Hengzhou 衡州, at Zhizhi si in Guangzhou, the head monk of which was the Dharma Master

[70] 亦十二卷。眞諦再譯致有廣略.

[71] This calculation is approximate, as it does not include travel time.

[72] This comment also probably describes the translation of Bh T1595, for which see below.

[73] This is odd, given that Mingquan says Bh was translated at Zhizhi si, and only adds to the impression that his information about these two temples is baseless.

[74] This same preface is also prefixed to MSgBh.

Huizhi 慧智; Huikai as amanuensis; Sengren and others participated in the process; the team produced at the same time, in addition to Bh (in 12 *juan;* see below), a sub-commentary in 8 *juan* 義疏八卷, making a total of 23 *juan*; the whole project completed in the tenth month 樹檀之月 of that year (563).

Other: MSg refers to MAV by P's title, but the citation does not match P's MAV translation verbatim.[75] When MSg cites SdhN, it uses the title unique to P's translation (see SdhN above).

Mahāyānasaṃgrahabhāṣya 攝大乘論釋 T1595 (MSgBh)

Fajing: Gives title as 攝大乘釋論; 15 *juan*; Chen; at Guangzhou (T55, 141c7). "An alternate translation [of the 12 *juan;* for which see below]" (141c8).

Fei: 攝大乘論;[76] 15 *juan,* in his list of forty-eight Chen texts. Chronological table: Tianjia 4 [563], "also in 12 *juan*" (T49, 47a7, 114c15).

Yancong: As Fajing (T55, 159c10).

Jingtai: As Yancong; 310 pages.[77]

Neidian: As Fei.

As Jingtai, but 330 pages; at Zhizhi si in Guangzhou.

A note to the XZ translation also mentions two P translations (T55, 320c13-16).

Fei notes: Tianjia 4 [563]; "translated at Zhizhi si in Guangzhou, with Huikai as amanuensis; alternately in 12 *juan*".

Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?

XGSZ: ---[78]

Mingquan: Cites Fei (i.e., presumably, notes) as his source, but omits information about Huikai.

Zhisheng: Chen. Extant. As Fei (notes). 327 pages (T55, 690a21-22).

Preface: A Tang preface by Daoji, found only in the Korean canon (missing

[75] T31, 126a11-16; citing MAV 2.14-16; cf. Lamotte (1973): 1:65, 2:199; corresponding in P's MAV to T31, 454c13-18.

[76] Cf. Neidian, Jingmai etc. below. These catalogues contain a separate entry for the root text MSg. In combination with the number of *juan,* this makes it impossible, despite the coincidence of title, that the entries listed here refer to the root text.

[77] Note that according to Jingtai, the 12-*juan* version thus has *more* pages than the 15. See n. 81.

[78] But see n. 72.

from Song, Yuan, Ming and "Palace"), says that this translation took place under the patronage of Ouyang Ge (?-570), the Regional Inspector of Hengzhou. The scholaist monks from Danyang 丹陽義學僧, Sengzong and Huikai, acted as oral interpreter 傳語 and amanuensis 筆受. In the fifth month of Kaihuang 1 [582], the Commandery Governor 郡守 of Yuzhang 豫章, Wang Qin 王欽, memorialised the throne, stating that this text was the same as that in the possession of [Tan]qian 曇遷 (542-607) 與遷持論不殊.

Preface: A second preface is identical to that appended to the root text, MSg T1593 (T31, 152c5-153b26). See above. In MSgBh, this preface is preceded by various notices in the different source texts consulted by the Taishō editors: "Brought [from?] the South 江南 by the Dhyāna Master [Tan]qian 遷禪師 to Xuzhou 徐州, and expounded 講唱 [there]" (Korean); "Preface by the Śrāmaṇera Huikai" (Song, Yuan, Ming, "Palace"); "Translated by Paramārtha under the Chen" (Shōgozō).

Other: MSgBh cites P's own Wushang (see Wushang above) and JDZL (see JDZL). Like MSg, when Bh cites SdhN, it uses the title unique to P's translation (see SdhN).

Related text:

For this same text (MSgBh), some catalogues also list a second P translation, usually in 12 *juan*:[79]

Fajing: 12 *juan;* Chen (T55, 141c6); "an alternate translation [of the 15-*juan*]" (141c8).

Fei: ---

Yancong: As Fajing (T55, 159c9).[80]

Jingtai: As Yancong; 345 pages.[81]

Neidian: 12 *juan* (Song, Yuan, Ming; 15 *juan* Korean), 345 pages; Chen; at

---

[79] The problem of this supposed second text, and its relation to the extant 15-*juan* text, has been discussed in Katō (1932). In brief, Katō proposes that the 12-*juan* text was a straight translation of Vasubandhu's original MSgBh, but the present text incorporates interpolated portions of P's own lectures on the text.

[80] Note that Yancong corrects Fajing in a number of places. The fact that he does not do so here may indicate that he had independent reason to believe that two versions of MSgBh existed.

[81] On the basis of average number of pages per *juan,* Katō argues that this (and the same number in subsequent catalogues) is an error for 245 pages; Katō (1932): 175-176.

Guangzhou.

Fei notes: "Or 12 *juan*" (T49, 47a7; missing in Song, Yuan, Ming and "Palace"); "also in 12 *juan*; a re-translation by Paramārtha, which led to a difference in length" (114c15).[82]

Jingmai: ---

XGSZ: ---

Mingquan: 12 *juan*, 345 pages; at Guangzhou; cites Neidian as his source.

Zhisheng: "The Fashang catalogue 法上錄[83] says that in Taiqing 2 [=448] of the Liang the Trepiṭaka Paramārtha translated MSg[Bh?] in 20 *juan*. This is an error; most [catalogues] have it at 12 [*juan*]; this [must therefore be] a scribal error. Here, on the basis of [Fei] Changfang['s] and other catalogues, I ascribe P's translation of MSg to the Chen. It does not appear in Liang catalogues, and I therefore do not retain it" (T55, 637c4-5).

Criticising the errors of predecessors: "As to the supposed 12- and 15-*juan* MSg[Bh?] translated by P, two such separate texts do not exist, and it is an error to state that these are two separate texts and [that] a re-translation [occurred]" (575c17-18). Similarly: "Although the number of *juan* differs, the text is the same" etc. (577a5; also 578b9, 608c4-5, 665a19-23).[84]

Other: Note that the Huikai "Preface" to MSg and MSgBh states that the original translation of MSgBh was in 12 *juan* (see above).

Madhyântavibhāga-bhāṣya 中邊分別論 T1599 (MAV)

Fajing: 中邊論; 3 *juan*; Chen (T55, 141b3).

Fei: 3 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.

Yancong: As Fajing (T55, 153c3).

Jingtai: As Yancong, but 2 *juan*; 38 pages.

Neidian: As Fei, but title 中邊分別論; "along with commentary in 3 *juan*" (T55, 273b15).[85]

---

[82] See note 70.

[83] A lost catalogue compiled under the N. Qi 北齊 by Fashang 法上 (495–580).

[84] Katō proposes that when Zhisheng stated that the 12- and 15-*juan* versions of the text were *shou mo quan tong* 首末全同 (T55, 665a22), it may only indicate that he glanced at the beginning and end of each, and thus that he may have overlooked discrepancies between the two versions; Katō (1932): 179.

[85] Given how infrequently Neidian adds to information in its predecessors, this may indicate Daoxuan had actually seen the commentary.

As Jingtai (T55, 321a19).

As Jingtai, but 48 pages (295a29).

Fei notes: At Linchuan Commandery (T39, 88a3).

Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?

XGSZ: ---

Mingquan: As Jingtai; cites Fei as his source.

Zhisheng: 2 or 3 *juan*, 38 pages; 58 pages (T55, 714a16). Extant. As Fei (notes).

Other: MAV is cited by P's title in P's MSg (and Bh), but the verse quoted does not match P's MAV translation verbatim.[86]

Foxing lun 佛性論 T1610 [**Buddhadhātu-śāstra*? **Buddhagotra-śāstra*?] (FXL)

Fajing: 4 *juan*; Chen (T55, 141b1).

Fei: 4 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.

Yancong: As Fajing (T55, 153b15-16).

Jingtai: As Yancong; 82 pages.

Neidian: As Jingtai.

Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?

XGSZ: ---

Mingquan: As Jingtai; cites Fei as his source.

Zhisheng: Chen. 83 pages. Extant.

Other: FXL cites P's own Wushang (see Wushang above) and SdhN (see SdhN). Jizang draws heavily on FXL, and clearly has in mind the present text and knows it well.[87] Sometimes, Jizang quotes FXL

---

[86] See n. 75.

[87] Jizang sometimes quotes FXL by name, sometimes quotes it without notice, and sometimes just calls it "the treatise" 論. See T37 (1744), 37c22-23, cf. FXL T31, 811a16-17; T37, 47b28-c10, cf. FXL 812c16-26; T37, 53a24-28, cf. FXL 807a17-b1 (the term 安立諦 here could only have been derived, in Jizang's time, from P's FXL, SWXL or MSg and Bh; cf. also Jizang's T42 [1825], 184a10-11, T45 [1852], 14c24; T45 [1853], 15c20-23); T37, 53b20-c5, cf. FXL 802b23-c9; T37, 54a12ff., cf. FXL 807c9 ff.; T37, 61c12 ff., cf. FXL 811a26-27 ff.; T37, 67b24-28, cf. FXL 808b15-16, c1-5; T37, 70c4-6, cf. FXL 802c23-25; T37, 80b21-27, cf. FXL 810c29-811a7; T40 (1818), 803b15-20, cf. FXL 810c24-28; T40, 806a3-7, cf. FXL 811c16-21. I have not yet been able to match some other references against FXL: T34 (1721), 570b26-27; T37 (1744), 35b10-11; T38 (1781), 977b9-10.

verbatim, but calls it *Shelun* 攝論 i.e. MSgBh.[88] FXL is also cited numerous times in T2809.[89]

Shiba kong lun 十八空論 T1616 (SBKL)

Fajing: ---

Fei: Contains no notice of this text, but it seems highly likely the title *Da kong lun* 大空論 is in error for 十八~ (note the close similarity between 大 and 十八 when written vertically). See below.

Yancong: 1 *juan*; Chen (T55, 153c16).

Jingtai: As Yancong; 19 pages.

Neidian: 1 *juan,* 19 pages. Does not list a translator. Note that Neidian lists *both* this text and the supposed *Da kong lun*.

Jingmai: 1 *juan*; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si? Also lists *Da kong lun* separately.

XGSZ: ---

Mingquan: 1 *juan*; 19 pages. Cites Jingmai as his source (T55, 407b17-18).

Zhisheng: 1 *juan*; Chen. Extant. Cites Jingmai as his source.

Other: SBKL refers to SWXL;[90] Vim (T31, 864a23); and SdhN, using P's unique title (see SdhN above). Jizang mentions SBKL by name (T34 [1720], 380b17-18). Zhiyi mentions a list of eighteen emptinesses which does not match the list in SBKL exactly, but matches it more closely than any other predecessor.[91] It is also quoted by Huijun/

[88] T37 (1744), 78b10-12, cf. FXL T31, 799a9-10; T40 (1818), 801c28-802a3, cf. FXL 796b22-26.

[89] T85, 1037b10-13, cf. FXL T31, 806c20-23; T85, 1038a17-18, a20-24, cf. FXL 803a18-21; T85, 1038b21-28 (also 1040b5-9, 1041c24-1042a1), cf. FXL 807b7-10; T85, 1040b18-20, cf. FXL 795a5-9; T85, 1045a23-25, cf. FXL 794c3-5; see also T85, 1037b16. On T2809, see n. 65.

[90] T31, 864b11-12. This is not a verbatim quote, but cf. SWXL T31, 871b16-18 ff., 872c23-25 ff.

[91] Zhiyi's list looks like a mixture of the list of sixteen types of emptiness found in P's MAV, T31, 452c16-20, and the list of eighteen found in SBKL, T31, 861a20-25 (especially in the latter half of Zhiyi's list, and in the fact that he has eighteen and not sixteen categories); see T46 (1925), 689b12-17. The resemblance to SBKL, in respect of names given to categories otherwise found nowhere in a list so similar, is too close to be coincidental, and shows that Zhiyi almost certainly knew SBKL as well as MAV.

Hyegyun 慧均 (d.u., fl. 574-580s?).[92]
See also *Da kong lun*.

San wuxing lun 三無性論 T1617 [**Niḥsvabhāvatātraya-śāstra*?] (SWXL)

Fajing: 1 *juan*; Chen (T55, 141b10).
Fei: 1 *juan;* in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: As Fajing (T55, 153c11-12).
Jingtai: As Yancong, but 2 *juan;* 34 pages.
Neidian: As Fei.
As Jingtai.
As Jingtai, but 44 pages.
Jingmai: 2 *juan*; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: As Neidian (44 pages, not 34 as Jingtai). Gives Neidian as his source.
Zhisheng: 2 *juan,* 35 pages. Chen. Extant. "The title states that this is the Chapter on the Threefold Absence of Essential Nature excerpted from the *Wuxiang lun*. It is sometimes given as 1 *juan*" (T55, 690c5; also 545c7, 609c5).[93]
Other: SWXL is referred to in P's own SBKL.[94] Zhiyi may have known it.[95]

---

[92] 非淨非不淨, X46 (784), 599c18, and more generally c16-21 etc., quoting SBKL 非淨非不淨 T31, 863a27-28, 非淨非不淨 863b19; see Radich (2008): 123 n. 334. Huijun introduces his discussion by saying 翻攝論等崑崙三藏法師明言 (*kunlun* 崑崙, "black", "dark", presumably referring to P's dark skin). In the same passage, Huijun also accurately discusses unique parts of P's MSgBh, for which see Radich (2008): 123 n. 336. On Huijun, see Radich (2008): 121-122 n. 330.

[93] This is the first mention in any catalogue of the so-called *Wuxiang lun*. According to the Taishō apparatus, this detail is missing from the Ming; I cannot see that the editors give any indication about the Song, Yuan, "Palace" (nor the Shōgozō) versions.

[94] See n. 90.

[95] 生非實生滅非實滅, T33 (1716), 769a13-14, matching SWXL T 31, 872b20. However, this piece of evidence is not conclusive. Cf. Fayun 法雲 (467-529), T33 (1715), 671c7-8; *Ūrdhvaśūnya, T8 (231), 690c13. Lectures upon which T1716 is based are traditionally said to have been given in 593 during Zhiyi's stay in Jingzhou 荊州; however, doubts remain about the exact date and place of these lectures, and it is possible they took place slightly later. See Satō (1961): 58-59. Moreover, because many of Zhiyi's texts were revised in light of other information (e.g. the work of Jizang) by Zhiyi's disciple Guanding 灌頂 (561-632), it is difficult to be sure which details in those texts date back to Zhiyi himself.

SWXL is cited in the *She dasheng lun zhang juan diyi* 攝大乘論章卷第一 T2807, where it is called *Wuxiang lun*.[96] It is also quoted by Daoji (writing ca. 630-637),[97] and in T2809 (probably also by Daoji).[98] T2809 also calls the text *Wuxiang*.

Xianshi lun 顯識論 T1618 [**Khyātivijñāna-śāstra*?] (XSL)

Fajing: ---
Fei: ---
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: ---
Jingmai: ---
XGSZ: ---
Mingquan: 1 *juan*; no translator (T55, 466c10); in another entry, listed without a translator in the Korean canon, but attributed to P in the Song version, and P under the Chen in the Yuan and Ming versions (407b2).
Zhisheng: 19 pages. Chen. Extant. "A title within this text states that it is the '*Xianshi* Chapter', found in the *Wuxiang lun*; and a byline states it was translated by Paramārtha. I therefore add it to the present list" (T55, 545c3; also 609a18-19, 690b14, 714a27).
Other: XSL appears to be predicated upon P's MSgBh (it takes the form of an exposition of terms expounded in that text). It cites SdhN using P's unique title (see SdhN above). An interlinear note refers to Vim (see Vim).

---

96 T85 (2807), 1016c19-21, cf. SWXL 872a5-6; T85, 1018b29-c5 (also 1020c15-17, 1021a15-16), cf. SWXL 869c13-15; see also discussion of 阿摩羅究竟淨識, T85, 1013c20-21, 1014a13-14, 1014a25-26, 1014b4-6, probably referring to SWXL 872a14-15. The date of T2807 is uncertain, but the best estimates of modern scholars, including Oda Akihiro, Katsumata Shunkyō, Shengkai and Keng, tend to place the group of Dunhuang texts to which it belongs sometime between 590-640. See Shengkai (2006): 1:47-59.

97 See Radich (2008): 123 n. 385.

98 T85 (2809), 1044b3-5, quoting SWXL 867b26-27; T85, 1045a2-3, quoting SWXL 867b24-25; T85, 1044a23-25, quoting SWXL 867b25-26. See also n. 65.

Ālambanaparīkṣā 無相思塵論 T1619 (Ālamb)

Fajing: ---
Fei: ---
Yancong: 1 *juan*; Chen (T55, 153c21-23).
Jingtai: As Yancong; 2 pages.
Neidian: As Yancong.[99]
As Jingtai, but 3 pages.
Jingmai: 1 *juan*; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: 1 *juan*, 3 pages; Chen. Cites Jingmai (*sic*!) as his source (T55, 407a19).
Zhisheng: Chen. Extant. Matches it with the Tang translation, referring to Jingmai and Neidian.

Hastavālaprakaraṇa 解捲[拳][100]論 T1620 (Hasta)

Fajing: ---
Fei: ---
Yancong: 1 *juan*; Chen (T55, 153c22-23).
Jingtai: As Yancong; 2 pages.
Neidian: As Yancong.[101]
Jingmai: 1 *juan;* in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: As Neidian. Cites Neidian as his source (T55, 408a2-3).
Zhisheng: Chen. Extant. Matches it to the Tang translation, referring to Jingmai and Neidian.

Rushi lun fan zhinan pin 如實論反質難品 T1633 (Rushi)

Fajing: 如實論; 1 *juan*; Chen (T55, 141b12).
Fei: 1 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: As Fajing (T55, 153c14).

---

[99] Note that this title, with no additional information, is given in a section which otherwise seems to be dependent upon Fei. Fei, however, does not mention this text, suggesting either that Daoxuan corrected and supplemented the Fei material from Yancong, or that Fei originally had an entry that was somehow lost.

[100] 拳: Song, Yuan, Ming, "Palace".

[101] See n. 99.

Jingtai: As Yancong; 23 pages.
Neidian: 知實論 (*sic*), but 如實論 elsewhere (T55, 321c1); otherwise as Jingtai.
Fei notes: One of five texts said to have all been translated in Taiqing 4 [550].[102]
Jingmai: 1 *juan*; Chengsheng 3 [554] at Zhengguan si.
XGSZ: ---
Mingquan: ---
Zhisheng: Liang. Extant. As Fei (notes).
See also *Fanzhi lun*.

Suixiang lun jie shiliu di yi 隨相論解十六諦義 T1641 [**Lakṣaṇânusāra~?*[103]] (SXL)

Fajing: "*Guṇamati's *Suixiang lun*" 求那摩底隨相論; 1 *juan;* Chen (T55, 141b18).
Fei: Title as Fajing; 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: As Fajing, but title simply 隨相論 (T55, 156a5-6).
Jingtai: As Yancong, but 2 *juan;* 34 pages.
Neidian: As Fei.
Fei notes: At Shixing 始興 Commandery (T49, 88a20).
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: As Fei; at Zhizhi and Wangyuan Temples; cites Fei as his source (T55, 408a22-25). A second notice refers to the Fajing title, and gives 34 pages (435b16-17).
Zhisheng: Chen. 2 *juan*; 1 *juan,* 34 pages. Extant. "Also called '*Guṇamati's *Suixiang lun*'".

---

102 See n. 150.

103 It is generally recognised that this is a commentary on a set of categories given at AKBh *ad* AK 6.17, Pradhan (1967): 343, VP (1980): 4:163, cf. P AKBh T29, 271b22 ff; and discussed *ad* AK 7.13a, Pradhan 400, VP 5:30-39, P AKBh 288b4 ff; see Yoshizu (2003): 277-278. Vasubandhu discusses sixteen "aspects" (*ākāra*) of the Four Noble Truths (four each). The text is ascribed to Guṇamati. As Yoshizu points out, a text extant in Tib. translation by Guṇamati's disciple Pūrṇavardhana (Peking 5549) comments on the same AKBh material, and is entitled *Lakṣaṇânusāriṇī;* Yoshizu 278. Thus, the first part of the Ch. title here is likely to reflect something similar to Pūrṇavardhana's title; though we should not necessarily assume that the entirety of the Chinese title reflects any underlying Skt.

Lokaprajñaptyabhidharma-śāstra 立世阿毘曇論 T1644[104] (Lishi)

Fajing: 10 *juan*; Chen (T55, 142b5).

Fei: 10 *juan;* in his list of forty-eight Chen texts. Chronological table: Yongding 3 [559] (T49, 47a2).

Yancong: As Fajing (T55, 155c25-27).

Jingtai: As Yancong; 173 pages.

Neidian: As Fei, but Yongding 2 [558].
As Jingtai, but adds: at Shixing Commandery[105] (T55, 301a20, 324c27).

Fei notes: Yongding 3 [559].

Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?

XGSZ: ---

Mingquan: "Translated under the Chen, in Yongding 3 [559], by the Trepiṭaka Paramārtha, at Zhizhi and Wangyuan Temples [and] at Shixing Commandery. From [Fei] Changfang's catalogue."[106]

Zhisheng: Chen. Extant. "The title is *Lishi pitan zang* 立世毘曇藏, and is sometimes found without the word *lun* 論; it is also known as the *Tiandi ji jing* 天地記經.[107] Translated in Yongding 3 [=559]; catalogue(s?) state that it is of 15 *juan*, but I have been unable to check 未詳" (T55, 545c20-21). A second similar note adds "164 pages."

Si di lun 四諦論 T1647 (SDL)

Fajing: 4 *juan*; Chen (T55, 142b8).

Fei: 4 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.

Yancong: As Fajing (T55, 156a2-6).

Jingtai: As Yancong; 74 pages.

---

[104] One of a group of cosmological texts related to the *Lokasthānaprajñaptipāda* of the *Prajñapti-śāstra* 施設論. Others include DA(30) 世記經 T1 (1), 114b7 ff; 大樓炭經 T23; 起世經 T24; and 起世因本經 T25; MN 130, the *Devadūta-sutta;* and AN 1:138 ff., "Devadūta". See Okano (1998): 65-67; Willemen (2008): 134-131; Ulrich Kragh, DDB s.v. "*Shi she lun* 施設論". I have followed Okano for the Skt. title, which corresponds to the Pāli *Lokapaññatti.*

[105] Shixing Commandery was located in the area of modern Shaoguan 韶關 City in Guangdong Province.

[106] No note to this effect is contained in the extant Fei.

[107] I have found no other information connecting to this title.

Neidian: As Fei.
As Jingtai, but adds: at Nankang Commandery 南康郡 (T55, 301a26, 325a5).
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: As Neidian, but 70 pages; cites Fei as his source.
Zhisheng:Chen. Extant. 75 pages.

Ratnāvalī 寶行王正論 T1656 (Ratna)

Fajing: 1 *juan*; Chen (T55, 141b23).
Fei: 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: As Fajing (T55, 177c9-11).
Jingtai: As Yancong.
Neidian: As Fei.
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: "Translated during the reign of Emperor Wu by the Trepiṭaka Paramārtha of Ujjayinī in Western India." Cites Fei as his source.
Zhisheng: Chen. Extant. 1 *juan,* 19 pages.

Dasheng qi xin lun 大乘起信論 T1666 [The *"Awakening of Faith"*] (AF)

Fajing: 1 *juan.* "People say that this treatise was translated by Paramārtha, but upon investigation, the catalogue of Paramārtha's works does not contain it, and I have therefore included it in the 'dubious' category" (T55, 142a16).
Fei: 1 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: *Qi xin lun* 起信論; 1 *juan*; Chen (T55, 153c10-12).[108]
Jingtai: As Yancong; 23 pages.
Neidian: 23 pages; Datong 大同 4 [538!] (T55, 266a26);[109] at the residence of

[108] Note that Yancong does not remove AF, but does remove Yijiao, where both are given identical treatment in Fajing. Yancong usually follows Fajing quite faithfully. It is thus perhaps significant that he keeps AF, and does not repeat Fajing's doubts about the ascription of the text to P.

[109] 大同四年在陸元哲宅出. This would seem to be copied directly from Fei, except that Daoxuan has silently "corrected" 同四年 to make it refer to the Datong era (perhaps in the awareness that there was no Taiqing 4; see n. 52). Note that P was not yet in China in 538. See also n. 147.

Lu Yuanzhe 陸元哲.

Fei notes: Year 4 of "the same era" [Taiqing = 550];[110] at the residence of Lu Yuanzhe (T49, 99a5).

Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?

XGSZ: ---

Mingquan: Cites Neidian.

Zhisheng: Liang. Extant. 25 pages. "In Neidian, AF is recorded under both the Liang and the Chen dynasties. This is an error" (T55, 546c28-29). Notes the problem with the Fei (notes) use of the Taiqing reign date (538b3-4).[111] From his criticisms of the Sui *Zhongjing mulu* in 7 *juan*: "The fourth error is that it includes the *Sūtra on Humane Kings* and AF in the catalogue of dubious texts" (575c18). Cites the Zhikai 智愷 preface (see below): corrects to Chengsheng 2 = *guiyou* 癸酉 [553]; Jianxing si 建興寺 in Hengzhou in Shixing Commandery; text recited by *Ūrdhvaśūnya, taken down by Zhikai, who also wrote the preface (538b6-7).

Preface: The text also bears a preface (T32, 575a6-b5),[112] supposedly by Zhikai. As is well known, this preface contains remarkable, not to say strange, information: Liang Wudi, it claims, sent a mission to Magadha in Central India 中天竺摩伽陀國 specifically to fetch this text ("*sūtra*"), along with Dharma Masters. This mission met *Kulanātha 拘蘭難陀 (=P), who accepted the behest of the king [of Magadha] to go to China, in the company of one *Gautama 瞿曇 and "numerous attendants", bringing Buddha-images with them. The rebellion of Hou Jing intervened and prevented P from "spitting out the pearl in his mouth" 含珠未吐, and he contemplated returning to India. Fortunately, however, he found collaborators and patronage, and translated the text, beginning on the tenth day of the ninth month of Chengsheng 3 (*sic*) = *guiyou* 癸酉 (553),[113] at Jianxing si in Hengzhou in Shixing Commandery, along with a number of other

[110] 同四年, referring to 太清四年 as given for Shiqi in the previous line (T49, 99a4-5). See n. 52.

[111] See n. 52.

[112] Missing in the Korean canon, and supplied by the Taishō editors on the basis of the Song, Yuan, Ming and "Palace" versions.

[113] This is apparently an error. Chengsheng 3 [554] was a *jiaxu* 甲戌 year, and it was Chengsheng 2 [553] that was *guiyou*.

texts.[114] The oral interpreters 傳語人 were *Ūrdhvaśūnya of India 天竺國月支首那 and others, and Zhikai and others acted as amanuensis; and the endeavour took a total of two years (i.e. to 555). Many scholars have considered this preface spurious;[115] but Chen Yinque has pointed out that some details it contains are historically accurate, and could only have been known by someone very close to P, so that we cannot entirely dismiss it out of hand.[116] A verbatim phrase from this preface, giving the unusual date Chengsheng 3, is also found in the preface to Śikṣānanda's "retranslation" of AF (T32 [1667], 583c8-9).[117]

Da zong di xuan wen ben lun 大宗地玄文本論 T1669 (Dazong)

Fajing: ---
Fei: ---
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: ---
Jingmai: ---
XGSZ: ---
Mingquan: ---
Zhisheng: ---

Samayabhedôparacanacakra 十八部論 T2032 (Samaya(1))

Fajing: ---
Fei: 1 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: 1 *juan*; Chen (T55, 156a1-6).
Jingtai: As Yancong; 7 pages.

[114] These texts are mostly otherwise unknown: a *xuanwen* (玄文; presumably, a commentary on difficult points) in 20 *juan* on AF itself; a *xuanwen* on the "large text" (大品; this would normally refer to the larger *Prajñāpāramitā*) in 4 *juan*; a "*Sūtra* on the Twelve *Nidānas*" 十二因緣經 in 2 *juan*; and a "Treatise on the Meaning of the Ninth [Nine] Consciousness[es]" 九識義章 in 2 *juan.* On problems surrounding the putative existence of a text by P on "nine/ninth consciousness", see Radich (2008): 105-118.

[115] See particularly Demiéville (1929): 11-15.

[116] Chen (1948).

[117] According to the Taishō apparatus, this preface does not appear in the Song, Yuan and Ming canons.

Neidian: As Jingtai.

Fei notes: One of five texts said to all have been translated in Taiqing 4 [550].[118]

Jingmai: 1 *juan*; Chengsheng 3 [554] at Zhengguan si.

XGSZ: ---

Mingquan: As Neidian; cites Neidian as his source.

Zhisheng: Refutes the ascription to P, on the grounds that the diction is not typical, and he already has a separate translation of the same text (T2033) (T55, 519a1; 538c16-18; 621c1-5).

Editorial note: The Song, Yuan, Ming and Palace editions of the canon have an editorial note appended to the end of the text, quoting Zhisheng's refutation of its ascription to P (T49, 19c15-28).

See also T2033; *Shiba bu lun shu*.

Samayabhedôparacanacakra 部執異論 T2033 (Samaya(2))

The title of this item is subject to an extraordinary degree of confusion.

Fajing: ---

Fei: 執部異論; 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.

Yancong: 部異執論; 1 *juan*; Chen (T55, 156a3-6).

Jingtai: 部異執論; as Yancong; 9 pages.

Neidian: As Fei, except title given as 執異部論.
執異部論; 9 pages; Chen.

Jingmai: 部異執論; 1 *juan*; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?

XGSZ: ---

Mingquan: As Neidian; at Zhizhi and Wangyuan si. Cites Fei as his source.

Zhisheng: 部執異論;[119] Chen. 1 *juan*. Extant. "Also called 部異執論." Notes that it is the same as T2032, and would thus constitute a second translation.

See also T2032; *Shiba bu lun shu*.

Posoupandou fashi zhuan 婆藪槃豆法師傳 T2049 ["Biography of the Dharma Master Vasubandhu"] (Vas bio)

Fajing: 婆藪槃豆傳; 1 *juan*; Chen (T55, 146a19).

Fei: 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.

---

[118] See n. 150.

[119] This is the first time we get the title given in our extant text.

Yancong: As Fajing (T55, 161c26).
Jingtai: As Yancong; 14 pages.
Neidian: As Fei.
As Jingtai.
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: As Fei; cites Fei as his source.
Zhisheng: Extant. Chen.

Sāṃkhyakārikā 金七十論 T2137 [**Suvarṇasaptati/*Kanakasaptati*] (SK)

Fajing: ---
Fei: 2 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: 3 *juan*; Chen (T55, 153c20-23).
Jingtai: As Yancong; 53 pages. "A non-Buddhist treatise from the Western Regions" (T55, 196b27).
Neidian: 3 *juan,* 52 pages.
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: ---
Zhisheng: 3 *juan;* Chen. Extant. "By the non-Buddhist sage Kapila 外道迦毘羅仙人. It expounds twenty-five reals, and [so] is called the 'Enumeration Treatise' (數論, **Sāṃkhya-śāstra*). Some hold it has 2 *juan*. In such catalogues as Fei, etc., a separate *Sāṃkhya-śāstra* 僧佉論 is listed, but this is an error; *sengqie* 僧佉 in Skt. (*sāṃkhya*) is translated into Chinese as *shu* 數" (T55, 545c25-26; also 624a9-13; 697a27).
Other: The end of the first *juan* also carries a note (in the Korean canon only, but not the Song, Yuan and Ming), quoting Zhisheng's critique of the double listing in Fei and Neidian (T43, 1251a26-b5).
See also *Sengqie lun* (discussed under the first group of lost texts below; see also n. 126).

LOST TEXTS

For some lost texts, the pattern of evidence is identical, and it will therefore clarify matters, and save space, if we treat them together. The overall pattern is that we have little or no information about these texts, except what is given

in Fei, though the same information is sometimes then repeated by various cataloguers. This pattern in the distribution of evidence is observed for no extant texts.

These texts are discussed by Fei in two groups, for the Liang and Chen dynasties respectively. The Liang list is more complex, and so it is actually easier to discuss the Chen texts first. First, we find a small group of texts for which our only evidence is in Fei and Neidian. Fei gives a list of forty-eight texts (T49, 87c12-88a22),[120] which discussion following, citing the biography by Cao Bi 曹毘三藏歷傳 as its source, says were all translated "during the time of Emperor Wu of the Zhou 周武帝 (543-578, r. 560-578), over a period of fourteen years from Yongding 1, a *bingzi* year [=556/557],[121] to Taijian 太建 1, a *jichou* 己丑 year [=569], under the Chen dynasty" (i.e. during all the years P was alive under Chen rule) (88a23-b9). This note goes on to say that the texts brought from overseas by P vastly outnumbered those he was able to translate, and that outside Nanjing, most of these texts are held at two temples, Zhizhi and Wangyuan, in Guangzhou (88b6-8);[122] this seems significant because the wording matches verbatim otherwise uncorroborated statements in Mingquan that certain texts were translated at these two temples, and thus may be the source of a misunderstanding on Mingquan's part. This full list and notice are repeated verbatim in Neidian (T55, 273a28-274a9). This is the only information we have about the following lost texts:

Jie jie jing shu 解節經疏 [comm. on SdhN], 4 *juan*;
Jin'gang bore shu 金剛般若疏 [comm. on Vaj], 11 *juan* "in total";[123]
Po wo lun shu 破我論疏 [comm. on "*Pudgala*" ch. of AKBh], 1 *juan*;
Rushi lun shu 如實論疏 [comm. on Rushi], 3 *juan*;

---

[120] The same number of texts is given, with P's name given as *Kulanātha 俱那羅陀, at 83b15.

[121] This date is ambiguous: Yongding 1 was 557, but it was a *dingchou* year, and the *bingzi* year was 556.

[122] 其梵本『華嚴』、『涅槃』、『金光明』將來建康已外、多在嶺南廣州制旨、王園二寺.

[123] This may refer to the fact that the comm. was supposed to be 10 *juan,* and the root text 1 *juan*; see also the "Postface" to Vaj above.

Shiba bu lun shu 十八部論疏 [comm. on Samaya], 10 *juan*;[124]
Si di lun shu 四諦論疏 [comm. on SDL], 3 *juan*;
Wushangyi jing shu 無上依經疏 [comm. on Wushang], 4 *juan*;
Zhongjing tong xu 衆經通序, 2 *juan*. Neidian also includes a second notice, which says explicitly that this was P's own composition. This notice appears among a list of works composed in China, often by Chinese figures (T55, 332a2-3, in a chapter entitled 歷代道俗述作注解錄).

For three more texts, our only additional information is that they are also listed in Jingmai. Jingmai states that after he was prevented by the "*karmic* wind" 業風 from returning to India, P entered into a period of "extended residence" 延住 at Zhizhi si under Ouyang's patronage; in the next breath, he specifies that in the period between 556/557 and 569, P translated a list of forty texts (T55, 364c19-365a7). The error in the date of the first year of the Chen dynasty, the wording of the dates, and the order in which these texts are listed clearly show that this account is derived from Fei. The only difference between Jingmai's and Fei's lists are that Jingmai omits original works,[125] and adds SBKL, Ālamb and Hasta. Now, it might be natural, reading Jingmai's account in isolation, to think he is specifying that all these works were translated at Zhizhi si. However, other information (XGSZ, AV colophon, AKBh Preface, Vim Postface, MSg Preface) indicates that P did not reside there until 562, and that he was also later forced to move elsewhere before he died. We should therefore not conclude that Jingmai is giving independent, reliable information that works were translated at Zhizhi – or during the period of residence there – when no independent corroboration of that fact is available. Thus, we can add to the group above the following texts, which appear in Jingmai's list as well as Fei and Neidian, but nowhere else:

Foxing yi 佛性義, 3 *juan*;

---

[124] Note disputes over the attribution of Samaya(1) = *Shiba bu lun* discussed above. If P did not translate Samaya(1), but rather, only Samaya(2), why would he author a commentary giving the name of the text as *Shiba bu lun* (and thus, seemingly, commenting on Kumārajīva's translation of the text rather than his own)?

[125] Mainly (sub-)commentaries: the *Jushe lun shu, Jin'gang bore shu, Shiba bu lun shu, Jie jie lun shu, Wushang jing shu, Rushi lun shu, Si di lun shu, Po wo lun shu, Suixiang lun zhong shiliu di shu, Zhongjing tong xu,* and *Fan waiguo yu.*

Sengqie lun 僧伽論/僧佉論(*sic*), 3 *juan*;[126]
the supposed 16 *juan* AKBh (see above under AKBh).

For one more text, our only additional information besides this pattern in Fei, Neidian and Jingmai is that Zhisheng repeats Fei's notice (note that Zhisheng does not indiscriminately repeat all items in Fei's list; he mentions none of the lost texts discussed so far), and gives the additional information that the text was lost by his time:

Chanding yi 禪定義, 1 *juan*;

Finally, for two more texts, our only additional information besides this pattern in Fei, Neidian, Jingmai and Zhisheng is that Mingquan repeats Fei's notice (explicitly stating that Fei is his source), but with an addendum that the text was translated at Zhizhi *and Wangyuan* temples:

Jin'gang bore lun 金剛般若論 [(prob. Vasubandhu's)[127] comm. on Vaj] (T55, 406c15-17);[128]
Xiu chanding fa 修禪定法, 1 *juan*.

Mingquan contains notes stating that other texts, too, were translated at these two temples, but all are probably based upon the same misreading of Fei.[129]

For one interesting group, the only further information we have, over and above the pattern described so far, is found in interlinear notes in Fei itself, whose status is problematic (*Da kong lun,* perhaps *Fan waiguo yu, Jin guangming shu,* Jiushi, *Qi xin lun shu, Renwang bore shu, Sengseduo lü, Suixiang lun zhong shiliu di shu, Zheng lun shi yi, Zhonglun shu, Zhuan falun yiji*). Because the information in these notes is particular and these texts therefore cannot be discussed in groups, these texts are listed below.

---

[126] Zhisheng argues that this text is recorded separately in error by his predecessors, but is actually equivalent to SK; see SK above.

[127] See "Postface" to Vaj above.

[128] Cf. also, however, "Postface" to Vaj above.

[129] Cf. T55, 435b24-25 (concerning Vaj); 387c9-10 (concerning SdhN); 435b24-25 (concerning Lishi). See n. 122.

Of course, Fei's full list of forty-eight Chen texts contains quite a number of other texts, for which the pattern of evidence discussed so far also holds; but these texts are also mentioned by other cataloguers, or we otherwise have further information about them. Lost texts in this group are also listed below.

Liang: The format of Fei's Liang notice is very similar to that for the Chen. He lists sixteen texts (T49, 98c19-99a22),[130] which an appended note, citing the biography of P by Cao Bi 曹毘, says were translated by "the Trepiṭaka Dharma Master Paramārtha 波羅末陀, Zhendi in the language of the Liang, from Ujjayinī in Western India" between the last years of the reign of Liang Wudi (d. 549) and the Chengsheng era (552-554), "in the time of emperor Zhou Wudi"; in other words, under the Liang. This list is then repeated verbatim by Neidian (T55, 266a22-b19), etc. Unlike the Chen list, however, this list contains no texts for which this is, strictly speaking, our only information, because all sixteen texts are the subject matter of one or another of Fei's interlinear notes. They are therefore listed below.

Thus, excluding the fourteen lost texts discussed above, for which our only information is almost certainly directly derived from Fei's list of Chen texts (excluding interlinear notes), other lost texts ascribed to P by our sources are as follows (in alphabetical order of romanised title):

Chengjiu san sheng lun 成就三乘論

Fajing: 1 *juan*; Chen (T55, 141b19).
Fei: 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: As Fajing (T55, 177c5-11).
Jingtai: As Yancong.
Neidian: As Fei.
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: As Fei; cites Fei as his source.
Zhisheng: Lost.

[130] The same number is given in the summary list of translators and texts that introduces this section, 95a10, repeated at 124c9.

Da kong lun 大空論

Fajing: ---
Fei: 3 *juan;* in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: 3 *juan;* at Qiyin si 栖隱寺 in Yuzhang.
Fei notes: "At Qiyin si in Yuzhang; Neidian calls it *Shiba kong*" (T49, 88a2).[131]
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: As Fei; cites Fei as his source.
Zhisheng: As Neidian. Lost.
Other: A fragment from this text may be preserved at *Dai Nippon Bukkyō zensho* 15, 381ab. This fragment has been studied as part of Prof. Funayama's present research project.
See also SBKL.

Da niepan jing lun 大涅槃經論

Fajing: 1 *juan*; Chen; at Guangzhou (T55, 141a14).[132]
Fei: 大般涅槃經論; 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.[133]
Yancong: --- (but see Niepan).
Jingtai: ---
Neidian: 557-569 (Chen, after Fei).
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: ---
Zhisheng: 大般涅槃經論. Chen. Lost. "Sometimes without the word 般".

[131] The second sentence is missing in Song, Yuan, Ming, "Palace" and Shōgozō versions of the text, i.e. it is only found in the Korean. This is also the case in a couple of other notes that clearly refer to Neidian; 63c18, 87b23. This indicates that at least some of the parenthetical comments found in Fei post-date Neidian. Note that the specification of Qiyin si in Yuzhang also appears first in our record in Neidian.

[132] Note that Yancong's treatment of Niepan suggests that he regards this entry as referring to that text, but corrects Fajing's title.

[133] Note that Fei lists *both* this title and Niepan, as if they are two different texts. We have already noted above that the relation between Fajing and Yancong would suggest that this title was given in error by Fajing; Fei appears to have taken it as indicating the existence of a separate text.

1 *juan,* 10 pages. Annotations to other texts suggest this was the synoptic summary of MPNMS ascribed to Vasubandhu.[134]

See also Niepan.

Duo fu lun 墮負論

Fajing: 1 *juan*; Chen (T55, 141b17).
Fei: 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: As Fajing (T55, 177c8-11).
Jingtai: As Yancong.
Neidian: As Fei.
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: As Fei; at Zhizhi and Wangyuan si; cites Fei as his source (T55, 408a22-25).
Zhisheng: Lost.

Fan waiguo yu 翻外國語

Fajing: ---
Fei: 7 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: As Fei.
A brief notice lists a *Fan fan yan* 翻梵言 in 7 *juan*, which seems likely to be this same text (T55, 332a2-3). This notice appears among a list of works composed in China, often by Chinese figures, and Daoxuan states explicitly that this was P's own composition.
Fei notes: "Also called 'miscellaneous matters/section' 雜事 [*Kṣudrakavastu?]; also called 'section on causes and conditions' (? 因緣事) from the *Abhidharmakośa*" (T49, 88a22).
Jingmai: ---
XGSZ: ---
Mingquan: ---
Zhisheng: As Fei. Lost.

[134] Note that Niepan is also ascribed to Vasubandhu. Zhisheng, however, lists both texts side by side, with differing information about the number of pages; T55, 689c11-12.

Fanzhi lun 反質論[135]

Fajing: 1 *juan*; Chen (T55, 141b16).
Fei: 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: As Fajing (T55, 177c6-11).
Jingtai: As Yancong.
Neidian: As Fei.
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: As Fei; cites Fei as his source.
Zhisheng: Liang. Lost. "I suspect that this is the *Rushi lun* included in the Tripiṭaka, which is entitled *Rushi lun fan zhinan pin*" (T55, 546a3, 637b16).
See also Rushi.

Jin guangming shu 金光明疏 [comm. on Suv]

Fajing: ---
Fei: 13 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: As Fei.
Fei notes: Taiqing 5[136] [551][137] (T49, 99a9).
Jingmai: ---
XGSZ: ---
Mingquan: ---
Zhisheng: Excluded from consideration as an original P composition.

Jiushi yi ji 九識義記[138]

Fajing: ---

[135] This looks like it is just an alternate name for Rushi, but a number of catalogues list it separately; see Zhisheng's comments.

[136] See n. 52.

[137] If this is the correct year, it would mean that, according to the parenthetical annotations of the post-*Neidian* commentator (who ascribes the root text to Chengsheng 1 [552]), the comm. was translated before the root text!

[138] On particular problems connected with rumoured texts of this and similar titles, see Radich (2008): 105-117.

Fei: 2 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: As Fei.
Fei notes: Taiqing 3 [549]; at Meiye si 美業寺 in Xinwu 新吳 (T49, 99a12). This note is only found in the Korean canon (missing in Song, Yuan, Ming). However, in the Song, Yuan and Ming, it would be covered by an alternate note to the same effect (not found in the Korean): "The above three commentaries were all translated in Taiqing 3 at Meiye si in Xinwu."[139]
Jingmai: ---
XGSZ: ---
Mingquan: ---
Zhisheng: Excluded from consideration as an original P composition.
Other: It is particularly noteworthy that something like a text with this title may be referred to in P's own ZSL.[140]

Jushe lun jie 俱舍論偈

See above under AKBh T1559.

Jushe lun shu 俱舍論疏 [sub-comm. to AKBh]

Fajing: ---
Fei: 60 *juan*;[141] in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: As Fei.
Jingmai: ---
XGSZ: ---
Mingquan: ---
Zhisheng: Excluded from consideration as an original P composition.
Other: Huikai's Preface to AKBh (above) also reports that a sub-commentary in 53 *juan* was completed alongside translations of AK and AKBh.

---

139 See n. 161.

140 See n. 67.

141 So in Song, Ming, Yuan, "Palace"; in Korean alone, "16 *juan*".

The XGSZ biography of Daoyue 道岳 (568?-636?)[142] reports that sometime between 598 and 610,[143] he had businessmen travelling in the South obtain a copy of P's sub-commentary 疏本 on AKBh (along with a group of other, unnamed texts) at Xianming si 顯明寺 in Guangzhou. The texts were in Huikai's own hand; Xianming was Huikai's home temple (T50, 527b22-c2).[144]

Mile xiasheng jing 彌勒下生經

Fajing: ---
Fei: 1 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: Chengsheng 3 [554; var. 2 = 553, "Palace"], at Baotian si 寶田寺[145] in Yuzhang.
Fei notes: Chengsheng 3 [=554]. "At Baotian si in Yuzhang . . . for a group of ten or so eminent monks led by Śrāmaṇera Huixian 慧顯" (T49, 98c24-99a1).
Jingmai: Chengsheng 3 [554], at Zhengguan si.
XGSZ: ---
Mingquan: As Neidian/Fei notes. Cites Fei as his source.
Zhisheng: As Neidian. The text is included in Zhisheng's list of lost Liang texts, and he notes again elsewhere that it is lost (T55, 538b10; also 629c28-630a4).

Qi xin lun shu 起信論疏 [comm. on AF]

Fajing: ---
Fei: 2 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---

[142] Daoyue was a disciple of Daoni 道尼 (d. after 590), a disciple of P. See Keng (2009): 325-326. The usual dates for Daoyue, as given here, are inconsistent with a passage in his XGSZ biography that gives his age in 612 (Daye 大業 8) as 44 (if we calculate by *xusui* 虛歲).

[143] Following Keng's calculations, Keng (2009): 335.

[144] See Keng (2009): 334-335, for discussion of this episode.

[145] On this temple name, see *Renwang bore jing* below.

Neidian: As Fei.
Fei notes: Taiqing 4 [550] (T49, 99a11).[146]
Jingmai: ---
XGSZ: ---
Mingquan: ---
Zhisheng: Excluded from consideration as an original P composition.

Renwang bore jing 仁王般若經 [*Sūtra of Humane Kings*]

Fajing: ---
Fei: 1 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: 1 *juan*; Chen. "Second translation; lost" 重翻闕本 (T55, 175b8).
Jingtai: As Yancong.
Neidian: As Fei (especially "Palace"; including note below), except Datong 3 [548?[147]] (T55, 266a24).
Fei notes: Chengsheng 3 [=554]; at Baotian si;[148] refers the reader to "Paramārtha's biography" 見眞諦傳, and Song, Yuan, Ming and "Palace" versions of the text further specify that the biography in question is by Cao Bi (T49, 99a2-3).
Jingmai: 1 *juan;* Chengsheng 3; at Zhengguan si.
XGSZ: ---
Mingquan: 1 *juan;* Liang; at Baoyue si 寶月寺 (T55, 382a27-28). Cites Fei.
Zhisheng: Liang. Lost. As Fei (notes).
Other: Zhiyi states that P made his translation during the Datong era at Shiyin si 實因寺 in Yuzhang.[149] Zhiyi's text was compiled from lecture notes by Guanding 灌頂 (561-632), which should make this the earliest version of this confused tradition about the name of the temple concerned. These notices appear to be based upon a scribal error misreading 實因 as 寶田 (note that *tian,* at least, is preserved

[146] See n. 52.

[147] There were two Datong periods under the Liang, but only the second could be relevant, since the first was before P's arrival in China. However, the second Datong was only one year long, so that "Datong 3" is strange. See also n. 109, n. 149.

[148] This information is reproduced in Wŏnch'uk's commentary; T33 (1708), 361c2-4.

[149] 三者、梁時眞諦大同年於豫章實因寺翻出一卷、名『仁王般若經』、疏有六卷, T33 (1705), 254b17-19. The Taishō text is based primarily on a Ming ms. held in the Hōonzō 報恩藏 of Zōjōji 增上寺; another ms. (甲) underlying the Taishō does not have the phrase 大同年. See once more n. 147.

in Liangben etc. discussed immediately below). I can find no other references to a Shiyin si.
Liangben's 良賁 (717-777) commentary states that P made his translation at Baoyin si 寶因寺 in Hongfu 洪府, and that it was accompanied by a commentary in 6 *juan* 并疏六卷 (T33 [1709], 430b18-19). This comment is repeated in Yuanzhao's 圓照 (fl. 8c.) supplement to Zhisheng, the *Da Tang Zhenyuan xu Kaiyuan Shi jiao lu* 大唐貞元續開元釋教錄 (written in 799) (T55 [2156], 758a21-23; cf. also T55 [2157], 884b10-11); and in the *Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳 (T50 [2061], 735b7-8).

Renwang bore shu 仁王般若疏 [comm. on *Renwang bore jing*]

Fajing: ---
Fei: 6 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: As Fei.
Fei notes: Taiqing 3 [549].
Jingmai: ---
XGSZ: ---
Mingquan: ---
Zhisheng: Excluded from consideration as an original P composition.
Other: See Liangben on *Renwang bore jing* (above).

Sanshi fenbie lun 三世分別論

Fajing: ---
Fei: 1 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: As Fei.
Fei notes: One of five texts said to have all been translated in Taiqing 4 [550].[150]
Jingmai: Chengsheng 3 [554] at Zhengguan si.

[150] 已上並四年同出; "Year 4" here refers to Taiqing 4, following on from the previous note about AF, for which see n. 110. This note covers five texts: *Zhong lun;* Rushi; Samaya(1), Niepan, and *Sanshi fenbie lun*. See also n. 52 on the date "Taiqing 4".

XGSZ: ---
Mingquan: As Fei; cites Fei as his source. A second note seems to follow Fei's note, saying the text was translated during the Chengsheng era in Guangzhou (T55, 435b3-5).
Zhisheng: Liang. Lost. As Fei (notes).

Sengseduo lü 僧澀多律

Fajing: ---
Fei: 僧澀 (var. 忽, "Palace"; 潒 Song, Yuan, Ming) 多律 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: As Fei.
Fei notes: "In the language of Chen, this [title] means 'Compendium'(?)" 陳言總 (var. 祕, "Palace") 攝 (T49, 87c17).
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: As Fei, including note; cites Fei as his source.
Zhisheng: Chen. Lost.

Shiqi di lun 十七地論 [**Saptadaśabhūmi-śāstra*? = part of YBh]

Fajing: ---
Fei: 5 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: As Fei.
Fei notes: Taiqing 4 [550];[151] at the residence of Lu Yuanzhe in Fuchun 富春,[152] at the request of Śrāmaṇera Baoqiong 寶瓊 (508-584) and twenty-odd other eminent persons 名德 (T49, 99a4).
Jingmai: 5 *juan*. Chengsheng 3 [554] at Zhengguan si.
XGSZ: 5 *juan;* at Fuchun, under the patronage of Lu Yuanzhe, for/with Baoqiong and twenty-odd other eminent monks 英秀沙門 (T50, 429c24).
Mingquan: Under Liang Wudi, in Taiqing 4 [550]; cites Fei as his source (T55,

[151] See n. 52.

[152] Modern Fuyang 富阳 County in Zhejiang.

408a10-12).

Zhisheng: Liang. Lost (T55, 637b2; 538b11). As XGSZ (538c6-8); cites XGSZ as his source (538b11-12); in a comment on XZ's YBh, states that this text, which he ascribes to the Liang, is a partial match, but is incomplete (608a2).

Other: Shiqi is quoted by name in P's own MSgBh (T31, 224b19; 225c3; 236c1-2). Shiqi is also quoted by name shortly after P's lifetime by Zhiyi (T34 [1718], 50b11-12), Jizang (T34 [1720], 403b1-2; T34 [1721], 543b4-8) and Huijun.[153] However, Daoji seems to have been unaware that any translation of Shiqi was ever made into Chinese.[154] See further discussion of JDZL below.

Suixiang lun zhong shiliu di shu 隨相論中十六諦疏 [comm. on SXL]

Fajing: ---
Fei: 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: As Fei.
Fei notes: At Shixing Commandery (T49, 88a20).
Jingmai: ---
XGSZ: ---
Mingquan: ---
Zhisheng: Excluded from consideration as an original P composition.

Yi ye lun 意業論

Fajing: 1 *juan*; Chen (T55, 141c1).
Fei: 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.
Yancong: As Fajing (T55, 177c10-11).
Jingtai: As Yancong.
Neidian: As Fei.
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: As Fei; cites Fei as his source.
Zhisheng: Chen. Lost.

---

153 See Radich (2008): 109-110.

154 Radich (2008): 113.

Other: Tunnyun's 遁倫 (d.u., Silla monk of the eighth century) commentary on YBh (*Yuqie lun ji* 瑜伽論記) attributes this text to *Laghumati (?, 輕意), and cites a passage from it in which the text in turn cites SdhN.[155]

Zheng lun shi yi 正論釋義

Fajing: ---
Fei: 5 *juan*; in his list of 48 texts translated under the Chen.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: As Fei.
Fei notes: "Translated at Foli si in Jin'an" (T49, 88a13).[156]
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?
XGSZ: ---
Mingquan: ---
Zhisheng: Excluded from consideration as an original P composition.

Zhengshuo daoli lun 正說道理論

Fajing: 1 *juan*; Chen (T55, 141b21).
Fei: 1 *juan*; in his list of forty-eight Chen texts.[157]
Yancong: As Fajing (T55, 177c7-11).
Jingtai: As Yancong.
Neidian: As Fei.
Jingmai: As Fei; in his list of forty Chen texts; at Zhizhi si?

[155] 若輕意菩薩『意業論』云。世尊於『深密大乘經』中說、「阿陀那心識 深細不可量 無量諸種子 其數如雨渧 我於凡夫人 不爲說此法 非是愛希故 畏更分別我」; T42 (1828), 592b25-28. Sanskrit corresponding to this SdhN passage is known from Sthiramati's *Triṃśikāvijñaptibhāṣyam: ādānavijñāna gabhīrasūkṣmo ogho yathā vartati sarvabījo | bālāna eṣa mayi na prakāśi mā haiva ātmā parikalpayeyur;* Buescher (2007): 104/*34; cf. also MSgBh I.4, Lamotte (1973): 1:4, 2:14, P MSg T31, 114a10-12 (Bh T31, 157b9-11); P also gives an alternate translation in JDZL, T30, 1018c6-8. Note that all three of these "P" translations (if the passage Tunnyun reports really does derive verbatim from P) translate the passage differently.

[156] Note that other catalogues say this of AV.

[157] In the Korean canon upon which the Taishō is based, the title is given as 正論道理論; in all the other editions consulted in the apparatus (Song, Yuan, Ming, "Palace", Shōgozō) the title is 正說道理論.

XGSZ: ---
Mingquan: As Fei; cites Fei as his source.
Zhisheng: Chen. Lost.

Zhonglun 中論 [**Madhyama*[*ka*]-*śāstra*?]

Fajing: ---
Fei: 1 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: As Fei.
Fei notes: One of five texts said to have all been translated in Taiqing 4 [550].[158]
Jingmai: 1 *juan*; Chengsheng 3 at Zhengguan si.
XGSZ: ---
Mingquan: As Fei; cites Fei as his source.
Zhisheng: Liang. Lost. Cites Fei (note).
Other: See below (*Zhonglun shu*).

Zhonglun shu 中論疏 [comm. on *Zhonglun*][159]

Fajing: ---
Fei: 2 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: As Fei.
Fei notes: "The above three commentaries were all translated in Taiqing 3 at Meiye si in Xinwu" (Song, Yuan, Ming only).[160]
Jingmai: ---
XGSZ: ---
Mingquan: ---
Zhisheng: Excluded from consideration as an original P composition.

---

[158] See n. 150.

[159] This seems to have been a commentary on a work by Rāhulabhadra (probably the *Zhonglun* discussed immediately above). See Funayama (2008): 152 n. 32, citing Imazu Kōgaku 今津洪嶽, "Ragōrabadara no *Chūron chū* ni tsuite 羅睺羅跋陀羅の中論註について," *Gendai bukkyō* 現代佛教 2, no. 16 (1925): 72-84.

[160] See n. 161.

Other: Fragments of this text have been preserved in later texts and studied as part of Prof. Funayama's present research project. Chinkai 珍海 (1092-1152) reports that P began translating the root text (upon which the present text would presumably have commented) at the behest of Falang (法朗, 507-581) of Xinghuang si 興皇寺, but that he only translated one chapter (on *Pratītyasamutpāda* 因緣一品) before he died (T70 [2299], 230a6-10).

Zhuan falun yiji 轉法輪義記

Fajing: ---
Fei: 1 *juan*; in his list of sixteen Liang texts.
Yancong: ---
Jingtai: ---
Neidian: 轉法輪義; as Fei.
Fei notes: Taiqing 3 [549] (Korean) (T49, 99a13). "The above three commentaries were all translated in Taiqing 3 at Meiye si in Xinwu" (Song, Yuan, Ming) (T49, 99a, fn).[161]
Jingmai: ---
XGSZ: ---
Mingquan: ---
Zhisheng: Excluded from consideration as an original P composition.

Analysis and remarks

This survey shows the tenuous and fraught nature of bibliographic evidence about works in the corpus ascribed to Paramārtha. Even within three decades of P's death, information about his translation activities (admittedly, in the North, far from his centres of activity) is confused, conflicting and apparently incomplete. It is striking, for instance, that one of the most important texts ascribed to P, namely AF, is, by the standards of this evidence, one of those for which the ascription should be most secure: it is found in every catalogue surveyed; the ascription is backed up by a Preface; and a lost commentary on it is also reported. Yet this attribution also has a shadow of doubt cast over it by Fajing, and is widely regarded by modern scholars as incorrect. Another important "P" text is the "lost" Jiushi, and the pattern of evidence for it, too, is

[161] 上三疏記同太清三年於新吳美業寺出也. The other two commentaries in question are *Zhong lun shu, Jiushi yi ji.*

strange: it is among the texts most quoted or discussed in the tradition, but (by contrast to AF) one of those with the most tenuous foothold in the catalogues. We also find texts like Dazong, which is ascribed to P in the present canon, but for which this attribution is attested in none of our catalogues, and which is universally regarded as false; and Yijiao and Samaya(1), which are also generally regarded as false attributions. Cases like these show that we must handle traditional attributions to P very carefully.

The evidence in the catalogues seems to fall into five main groups. First, there is the evidence of the *Zhongjing mulu* line. Second, there is evidence traceable back to Fei. These two lines are amalgamated from the time of Neidian. Third, there is additional evidence incorporated in catalogues from the time of Zhisheng, which derives from Prefaces and similar sources. Fourth, some evidence derives from the critical analysis of bibliographers, a trend best represented by Zhisheng. Finally, some evidence is of uncertain provenance.

The catalogues seem between them to list a number of "ghost" texts, which are actually figments of inaccuracies in the cataloguing process itself, as when titles get split, or the number of *juan* is reported differently on different occasions. Such cases include the *Mingliao lun* as a supposed separate entity from Lü; possibly the supposed *Da kong lun* as a separate text from SBKL; perhaps *Da niepan jing lun* as a separate entity from Niepan; possibly the supposed 12 *juan* MSgBh; a supposed *Fanzhi lun* as a separate entity from Rushi; the supposed *Sengqie lun* as a separate entity from SK; and possibly the 16 *juan* AKBh (though in this case the Preface does seem to indicate the text was translated twice).

If we take all reports on face value, and do not distinguish (as Zhisheng does, for instance) between translations and original compositions, lost texts outnumber extant texts in our reports. However, we saw above that our information about such lost texts is disproportionately reliant on the reports of Fei (including texts discussed in his notes, approx. twenty-three out of a total of thirty-seven reported lost texts). This obviously makes it important to evaluate the veracity of Fei's reports.

Fei is generally regarded by modern scholars as quite unreliable. At first blush this might make it dangerous to trust too implicitly his reports of these many lost texts. However, against this general impression of Fei's usual practice, we

must weigh up the following factors. First, especially for texts ascribed to P for the Liang period, Fei's notes give very precise information about the circumstances of production of some texts, which is unparalleled elsewhere. These notes include dating by reference to little-known reign dates (Taiqing 4 and 5 etc.),[162] which were forgotten soon after the period in which they were used (as Zhisheng's confusion shows), and suggest a source of information close to P's own time. Further, Fei says explicitly that he is drawing upon the biography of P by Cao Bi (now lost), which should mean he had access to some especially valuable information.

On the other hand, some specific factors also threaten to undermine the trustworthiness of Fei's report in this case as well. Some of his very concrete notes are attached to such texts as AF and Samaya(1); but if the attribution of these texts to P is spurious, this means Fei's notes can contain unreliable information in specific reference to P's corpus. The information Fei gives about P's "translation" of the *Renwang jing* (bearing in mind that this text itself is generally regarded as a *sūtra* composed in China) and commentary thereto would seem to indicate, oddly, that the commentary was produced before the *sūtra*. It is also strange that the most detailed information Fei gives is for the Liang period, whereas the most likely special sources of his information (e.g. Cao Bi) were associated with P towards the end of his life, under the Chen; but that he has relatively little concrete information about P's Chen activities, even where we have more details from other sources (e.g. Vaj, Wushang, AKBh). If Fei was associating with P's disciples and their group in the capital, it would be natural to expect him to have more information about P's activities when members of that same broad group were with P, rather than under the Liang. Finally, some of Fei's notes also clearly postdate Lidai (since they mention it),[163] so that we cannot be absolutely certain the information in any of these notes is as early as its inclusion in Fei would make it seem.

It is therefore difficult to evaluate Fei's evidence about lost texts with any confidence, especially in specific cases. However, in the balance, it seems likely that a good number of his reports are accurate. It seems unlikely that he, or anyone else, would have invented so many concrete details out of whole cloth; other evidence points to the likelihood that P lectured on texts as his

[162] See n. 52.

[163] See n. 6.

group translated, and these lectures were written down in the form of commentaries; the group was active in turbulent times, when texts would easily have been lost; and it is plausible that in the context where he was working, Fei had access to solid information about P's group and its work, which has since been lost.

The most important fact that emerges from this survey is the pattern of attestation evinced by a small but key group of texts. The main texts in question are JDZL, ZSL and XSL. They are first listed only by Mingquan (who otherwise usually has little new to say!), writing around the turn of the 700s. Even in Mingquan, however, the titles are given with no translator, and it is only Zhisheng, writing in 730, who attaches P's name to them. None of these texts bear Prefaces or Postfaces. The earliest quotes I can find from ZSL are from around the time Daoji was writing (approx. 630s). I have been unable to find any citation of JDZL or XSL before the generation of Xuanzang's disciples, though the title of JDZL is mentioned in P's MSgBh. Thus, the overall pattern is that these texts seem to have been almost totally unknown until well into the seventh century. No other texts exhibit this pattern of evidence.

These texts are naturally important, because they are part of a slightly larger group of texts that have been our most important sources for the study of "P's" original thought: JDZL; the "WXL group", i.e. ZSL, SWXL and XSL; SBKL; and the probably original passages in MSgBh (i.e. passages not paralleled in other translations).[164] Notably, for instance, all passages mentioning P's most famous concept, **amalavijñāna,* occur in JDZL, SBKL, SWXL and ZSL. Moreover, on the basis of the picture of "P's" thought drawn largely from these texts, historians have constructed larger claims about the influence of P on Chinese Buddhism, and particularly, the place of his thought in larger processes of ostensible "sinification" of Buddhist ideas. The discovery that some of those texts seem to emerge so late, in combination with the known presence of misattribution and other problems in traditional ascriptions of authorship to P, demands that we subject the entirety of this slightly larger group of consequential texts to close scrutiny.

[164] The case of unparalleled parts of MSgBh is complicated by the fact that there is no independent evidence for their existence or non-existence in the catalogues surveyed here, since they are treated as part of MSgBh itself.

XSL and ZSL are part of the "WXL group" with SWXL. The evidence for SWXL, however, is quite different. It appears in all of our sources but XGSZ (which mentions very few texts anyway). However, it also does not bear a Preface or Postface; and apart from one inconclusive phrase in Zhiyi possibly derived from it[165] and a citation in P's own SBKL, it, too, may not be mentioned until close to Daoji's time (in T2807, T2809 and Daoji himself).

As for SBKL, assuming that the supposed *Da kong lun* is an error for its title, as discussed above, all our catalogues but Fajing mention it, too. It too does not have a Preface or Postface, but it is cited earlier than any of the other texts in this group, by Huijun and possibly Zhiyi, and it is also known to Jizang.

Finally, we should also consider that **amalavijñāna,* which can only be derived from ZSL, JDZL, SBKL and SWXL, dates no later than the death of Jingying Huiyuan in 592, since he discusses it[166] (as do a series of other figures soon after him).

Thus, at least some of this key group of texts were certainly in circulation by the last decade of the sixth century. Why, then, would JDZL, ZSL and XSL be invisible until so late in our record? Given that Daoji, T2807 and T2809 refer to both ZSL and SWXL by the title of WXL, it is possible that WXL as a whole went by the name of SWXL until sometime later in the seventh century, when ZSL and XSL were somehow split off from it and acquired a separate identity and (eventually) independent titles. As for JDZL, it is noteworthy that around the same time that JDZL appears in the catalogues, Zhisheng states that Shiqi is lost. JDZL is, and Shiqi appears to have been, a (partial) translation from YBh, and we should thus consider the possibility that these are two different titles for the same text, or that JDZL might be a surviving part of Shiqi.[167] Thus, in both cases, it may not have been so much that the *texts* themselves suddenly appeared, but that new *names* appeared for texts that had already

165 See n. 95.

166 Radich (2008): 118.

167 See Radich (2008): 92-93 n. 168; 111-113. Work by Bhikkhu Huimin and Ōtake Susumu has shown that the title *Shiqi di lun* was used to refer to parts of the extant YBh ranging from *juan* 4 of the *Maulībhūmi* to *juan* 74 of the *Viniścayasaṃgrahaṇī* in XZ's translation; see Radich (2008): n. 168. It does still seem possible, however, that JDZL was at least part of what was known as *Shiqi di lun,* before it became known under its present title.

been in circulation.

Nonetheless, it is still striking that precisely the group of texts in which most of the original ideas ascribed to "Paramārtha" are concentrated, and upon which we are most reliant for our picture of his thought, is so volatile in bibliographic status, and prey to such a spate of evidential problems. We know from the famous case of AF that it is more than possible for precisely the most consequential texts and ideas ascribed to P to actually derive from other sources. Indeed, it is easy to see that precisely such innovative and historically consequential ideas would invite misattribution; their proponents would want to claim for their ideas of choice the authority of the great translator, and the umbilical link to India he afforded. In previous work, I have argued that similar problems beset the question of whether or not there ever existed such a text as Jiushi,[168] and the related question of whether "Paramārtha" (taking the name as a convenient label for anyone who authored texts in the group we are here discussing) indeed taught that **amalavijñāna* was a "ninth consciousness".[169] I argued, further, that even in the case of **amalavijñāna* itself, which at least is certainly a concept genuinely espoused in the P corpus, reports of later traditional authors have suprisingly little in common with the concept as it was actually expounded in P's own texts.[170]

From another side, for several decades after P's time, currents of thought springing from P's group and translation project were among the most vital and influential forces in Chinese Buddhist thought. They are known to us by the label "Shelun School", of course, but we know that relatively little information has reached us about the figures, texts and ideas that are covered by that label, in comparison to everything that must have actually gone on in the decades in question.

We should therefore consider the possibility that this key group of texts shifts so much in the catalogues because it was still fluid, at least in part, or the status of the texts it comprises was unsettled. Even just to the point where discussion of **amalavijñāna* appears outside P's texts, and where Huijun and Jizang

---

[168] See n. 138.

[169] Radich (2008): 117-118.

[170] Radich (2008), *passim*.

mention SBKL, something over twenty years had (probably[171]) elapsed since P's death. The example of AF suggests that this could have been ample time for striking developments to take place among the heritors of P's thought, and for the name of P to be applied to the results.

A logical means for examining this possibility is to engage in a detailed study of the terminology, style and thought of this group of texts, and compare them with that of a reference corpus of uncontroversial translation texts, whose ascription to P the external evidence surveyed here leaves least vulnerable to doubt. Preliminary work in this direction suggests that this key group of texts does indeed sport some features that associate them (or parts of them) with one another, in ways that distinguish them from such a reference corpus. Detailed exploration of this possibility and its implications, however, must await future work.

Abbreviations

See also the "Introduction" above, for abbreviations used for catalogues and other sources.

T	*Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經
X	*Shinsan dai Nippon zokuzōkyō* 卍新纂大日本續藏經

References to T and X are given in-text where doing so will save space. To conform as closely as possible to the citation practice used in the other studies appearing in this volume in Japanese, citations follow the order: T8 (225), 483b17 for volume 8, text number 225, page 483, second register, line 17. Text number and volume number are omitted when clear from context.

Extant works ascribed to Paramārtha in Taishō order:

AV	*Arthavistara-sūtra* 廣義法門經 T97
Vaj	*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra* 金剛般若波羅蜜經 T237
Suv	*Suvarṇabhāsottama-sūtra* 合部金光明經 T664
Wushang	*Wushangyi jing* 無上依經 T669
SdhN	*Saṃdhinirmocana-sūtra* 解節經 T677
Lü	*Lü ershier mingliao lun* 律二十二明了論 T1461
Apitan	*Fo Apitan jing chujia xiang pin* 佛阿毘曇經出家相品 T1482

[171] It is difficult to date Huijun's activity precisely.

Niepan	*Niepan jing ben you jin wu jie lun* 涅槃經本有今無偈論 T1528
Yijiao	*Yijiao jing lun* 遺教經論 T1529
AKBh	*Abhidharmakośabhāṣya* 阿毘達磨俱舍釋論 T1559
JDZL	*Jueding zang lun* 決定藏論 T1584
ZSL	*Zhuanshi lun* 轉識論 T1587
Vim	*Viṃśikā* 大乘唯識論 T1589
MSg	*Mahāyānasaṃgraha* 攝大乘論 T1593
MSgBh	*Mahāyānasaṃgrahabhāṣya* 攝大乘論釋 T1595
MAV	*Madhyântavibhāga* 中邊分別論 T1599
FXL	*Foxing lun* 佛性論 T1610
SBKL	*Shiba kong lun* 十八空論 T1616
SWXL	*San wuxing lun* 三無性論 T1617
XSL	*Xianshi lun* 顯識論 T1618
Ālamb	*Ālambanaparīkṣā* 無相思塵論 T1619
Hasta	*Hastavālaprakaraṇa* 解捲論 T1620
Rushi	*Rushi lun fan zhinan pin* 如實論反質難品 T1633
SXL	*Suixiang lun jie shiliu di yi* 隨相論解十六諦義 T1641
Lishi	**Lokasthānâbhidharma-śāstra* 立世阿毘曇論 T1644
SDL	*Si di lun* 四諦論 T1647
Ratna	*Ratnāvalī* 寶行王正論 T1656
AF[172]	*Dasheng qi xin lun* 大乘起信論 T1666
Dazong	*Da zong di xuan wen ben lun* 大宗地玄文本論 T1669
Samaya(1)	*Samayabhedôparacanacakra* 十八部論 T2032
Samaya(2)	*Samayabhedôparacanacakra* 部執異論 T2033
Vas bio	*Posoupandou fashi zhuan* 婆藪槃豆法師傳 T2049
SK	*Sāṃkhyakārikā* (with commentary) 金七十論 T2137

Other abbreviations

AK(Bh)	*Abhidharmakośa(bhāṣya)*
AN	*Aṅguttara-nikāya*
Ch.	Chinese
comm.	commentary
D	Derge
DA	*Dīrghâgama*
DDB	Muller, *Digital Dictionary of Buddhism*
Jiushi	*Jiushi yi ji* 九識義記

[172] After the common English translation, *The Awakening of Faith.*

MA	*Madhyamâgama*
MN	*Majjhima-nikāya*
MPNMS	*Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* (usu. T374)
P	Paramārtha
RGV	*Ratnagotravibhāga*
Skt.	Sanskrit
Śrīm	*Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra*
Tib.	Tibetan
VP	Louis de la Vallée Poussin
WXL	*Wuxiang lun* 無相論 (cf. ZSL, SWXL, XSL)
XZ	Xuanzang 玄奘
YBh	*Yogācārabhūmi*

Bibliography

Buescher (2007) – Buescher, Hartmut. *Sthiramati's* Triṃśikāvijñaptibhāṣya: *Critical Editions of the Sanskrit Text and Its Tibetan Translation.* Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse Sitzungberichte, 768. Band. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007.

Chen (1948) – Chen Yinque 陳寅恪. "Liang yi *Dasheng qi xin lun* wei Zhikai xu zhong zhi zhen shiliao 梁譯大乘起信論僞智愷序中之眞史料 [1948]." In *Chen Yinque wenji zhi san: Jinming guan cong gao er bian* 陳寅恪文集之三　金明館叢稿二編, 147-152. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1980.

Demiéville (1929) – Demiéville, Paul. "Sur l'authenticité du *Ta tch'eng k'i sin luoen.*" *Bulletin de la maison français-japonais* 2, no. 2 (1929): 1-78. Reprinted in *Choix d'études bouddhiques 1929-1970,* 1-79.

Funayama (2006) – Funayama Tōru. "Masquerading as Translation: Examples of Chinese Lectures by Indian Scholar-Monks in the Six Dynasties Period." *Asia Major* 19, no. 1-2 (2006): 39-55.

Funayama (2008) – Funayama Tōru. "The Work of Paramārtha: An Example of Sino-Indian Cross-Cultural Exchange." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31, no. 1-2 (2008[2010]): 141-183.

Hucker (1985) – Hucker, Charles O. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China.* Stanford: Stanford University Press, 1985.

Ishida (1979) – Ishida Yoshiyuki 石田徳行. "Ōyō Gi, Kotsu to bukkyō: Shintai to no kankei wo chūshin ni 欧陽頠・紇と仏教　真諦との関係を中心

に." *Bukkyō shigaku kenkyū* 佛教史學研究 22, no. 1 (1979): 41-59.

Kano (2008) – Kano Kazuo. "Two Short Glosses on Yogācāra Texts by Vairocanarakṣita: *Viṃśikāṭīkāvivṛti* and **Dharmadharmatāvibhāgavivṛti*." In *Manuscripta Buddhica, Vol. I: Sanskrit Texts from Giuseppe Tucci's Collection, Part I*. Serie Orientale Roma. Edited by Francesco Sferra, 343-380. Roma: IsIAO, 2008.

Katō (1932) – Katō Junryū 加藤純隆. "Shintai yaku *Shō daijō ron shaku* no nihon ni tsuite 眞諦譯攝大乘論釋の二本に就て." *Taishō daigaku gakuhō* 大正大学学報 12 (1932): 167-182.

Katsumata (1961) – Katsumata Shunkyō 勝又俊教. *Bukkyō ni okeru shin-i-shiki setsu no kenkyū* 仏教における心意識説の研究 [*A Study of the Citta-Vijñāna Thought in Buddhism*]. Tokyo: Sankibō Busshorin, 1961.

Keng (2009) – Keng Ching. "Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters." PhD dissertation. Harvard University, 2009.

Lamotte (1973) – Lamotte, Étienne. *La Somme du grand véhicule* (Mahāyānasaṃgraha). Louvain-la-neuve: Université de Louvain Institut Orientaliste, 1973.

la Vallée Poussin (1980) – la Vallée Poussin, Louis de. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Brussels: Institut belge des hautes études chinoises, 1980.

Muller (2010-2011) – Muller, A. Charles, ed. *Digital Dictionary of Buddhism*. <http://buddhism-dict.net/ddb>. Editions of Dec 2010-Feb 2011.

Nattier (2008) – Nattier, Jan. *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han* 東漢 *and Three Kingdoms* 三國 *Periods*. Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica X. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2008.

Okano (1998) – Okano Kiyoshi 岡野潔. "Indo Shōryō bu no kosumorojī bunken, *Risse abidon ron* インド正量部のコスモロジー文献、立世阿毘曇論." *Chūō gakujutsu kenkyūjo kiyō* 中央学術研究所紀要 27 (1998): 55-91.

Ono (1929) – Ono Genmyō 小野玄妙. "Ryō Shintai yaku *Kon kōmyō kyō* jobun 梁眞諦譯金光明經序文." *Butten kenkyū* 佛典研究 1, no. 2 (1929): 5.

Ono (1934) – Niryō Sei 二楞生 (Ono Genmyō 小野玄妙). "Taizō bunko ko-itsu zenpon mokuroku (1) 大藏文庫古逸善本目錄 (一)." *Pitaka* ピタカ 5 (1934): 15-20.

Radich (2008) – Radich, Michael. "The Doctrine of **Amalavijñāna* in Paramārtha (499-569), and Later Authors to Approximately 800 C.E."

Zinbun 41 (2008): 45-174.

Satō (1961) – Satō Tetsuei 佐藤哲英. *Tendai daishi no kenkyū: Chigi no chosaku ni kansuru kisoteki kenkyū* 天台大師の研究　智顗の著作に関する基礎的研究. Kyoto: Hyakkaen, 1961.

Shengkai (2006) – Shengkai 圣凯. *Shelun xuepai yanjiu* 摄论学派研究. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2006.

Shimoda (1997) – Shimoda Masahiro 下田正弘. *Nehan gyō no kenkyū: Daijōkyōten no kenkyū hōhō shiron* 涅槃経の研究—大乗經典の研究方法試論. Tokyo: Shunjūsha, 1997.

Willemen (2008) – Willemen, Charles. "Kumārajīva's 'Explanatory Discourse' about Abhidharmic Literature." *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 12 (2008): 156-110(L).

Yang (2007) – Yang Weizhong 楊維中. "Zhendi sanzang xingli jiqi yi Guangdong wei hexin de fanyi huodong kaoshi 眞諦三藏行歴及其以廣東爲核心的翻譯活動考實." In *Chanhe zhi sheng:* Chan zong youxiu wenhua yu goujian hexie shehui *xueshu yantaohui lunwenji* 禪和之聲—'禪宗優秀文化與構建和諧社會' 學術研討會論文集. Edited by Mingsheng 明生, 340-357. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2007.

Yoshizu (2003) – Yoshizu Yoshihide 吉津宜英. "Shintai sanzō yakushutsu kyō ritsu ron kenkyū shi 真諦三蔵訳出経律論研究誌." *Komazawa daigaku bukkyō gakubu kenkyū kiyō* 駒澤大學佛教學部研究紀要 61 (2003): 225-285.

執筆者紹介

船山　徹	京都大學人文科學研究所・教授
石井公成	駒澤大學佛教學部・教授
大竹　晉	花園大學文學部・非常勤講師
生野昌範	大阪大學大學院文學研究科・助教
室寺義仁	高野山大學文學部・教授
中西久味	新潟大學人文學部・教授
池田將則	金剛大學校佛教文化研究所・ＨＫ研究教授、韓國
齋藤智寛	東北大學大學院文學研究科・准教授
加納和雄	高野山大學文學部・助教
藤井　淳	駒澤大學佛教學部・專任講師
マイケル・ラディッチ	ヴィクトリア大學ウェリントン校･上級講師（senior lecturer)、ニュージーランド

眞諦三藏研究論集

二〇一二年三月二五日　發行

編　者　船山　徹

發行者　京都大學人文科學研究所
　　　　京都市左京區吉田本町

印刷所　中西印刷株式會社